تکوینِ عامہ کے سلسلہ میں بھی قانون یا توراۃ ہی کو بنیاد ٹھہرایا۔ اور ایک مدراش ([illegible]) میں جو تیسری صدی مسیح کے لگ بھگ مرتب ہوئی صاف طور پر درج ہے کہ ابتداء میں توراۃ (قانونی حقیقت) تھی۔

یہودیوں کے نقطۂ نظر سے غالباً تورات یا قانون سے مراد حکمت (Wisdom) کا وہ درجہ ہے، جب اس میں تعین و وضاحت کا وہ مرحلہ آجاتا ہے جس وقت کوئی شئے اپنی پوری تفصیلات کے ساتھ جلوہ گر ہو جاتی ہے۔ اور ایک ایسے مفصل نظام کی شکل اختیار کر لیتی ہے کہ جس کے بعد مرتبہ وجود پر فائز ہونے کے لیے اسے بس ایک حکم کا انتظار باقی رہ جاتا ہے۔ ادھر اللہ تعالےٰ نے وہ حکم صادر فرمایا، اور ادھر وہ شئے اپنے تمام لوازم کے ساتھ موجود ہوئی۔ یہی وجہ ہے حکیم یہود فلو Philo نے اسے توراۃ کے بجائے کلمہ (Logos) ہی قرار دیا ہے۔ اور اس میں حکمت و تخلیق کی ان تمام رعایتوں کو ملحوظ رکھا ہے کہ جو آفرینش کائنات کا باعث ہو سکتی ہیں۔"[1]

اس پس منظر کی روشنی میں دیکھیے تو انجیل چہارم کے مرتب یوحنا نے جب یہ کہا "ابتداء میں کلام تھا، اور کلام خدا کے ساتھ تھا۔ اور کلام خدا تھا" تو اس نے کوئی نئی بات نہیں کہی۔ آفرینش عامہ کے سلسلہ میں یہ طرز فکر یہودیوں کے فلسفیانہ حلقوں میں جانا بوجھا تھا۔ حتی کہ خود عہد نامۂ قدیم کی عبارات میں اس انداز تفلسف کے کچھ کچھ شواہد ملتے ہیں۔[2] اس نے صرف اتنا کیا کہ اس "کلام" کو مسیح پر چسپاں کر دیا۔"

---

[1] ان تفصیلات کے لیے دیکھیے انسائیکلوپیڈیا آف ریلیجن اینڈ ایتھکس بحث "لوگاس" نیز فورتھ گاسپل۔ آر۔ ایچ۔ سٹریچن تھرڈ ایڈیشن۔ ص ۹۰

[2] دیکھیے پیدائش ۱:۱۔

اس تجزیہ سے دو نکات کی اچھی طرح وضاحت ہو جاتی ہے

۱۔ یہ کہ کلمہ یا کلام کا مسئلہ دراصل آفرینش کائنات سے متعلق ہے ہیراکلیٹس کا اشکال یہ ہے کہ وہ صرف مادیت کی جلوہ آرائیوں کو کائنات کے ارتقاء کا سبب سمجھنے سے قاصر رہا، اور اس نے غور و فکر کے بعد ضرورت محسوس کی کہ نظام آفرینش کی طرفہ طرازیوں کو حل کرنے کے لیے کسی متصوفانہ (Mystical) عنصر کو بڑھایا جائے۔ جس میں حکمت ہو، فکر و دانش ہو، نظم و ترتیب ہو، اور منزل و ہدف کا شعور ہو۔ اس غرض کے لیے اس کو کلمہ سے زیادہ موزوں اصطلاح نہ مل سکی۔ یہودیوں کو بھی یہی عقیدہ پریشان کر رہا تھا کہ کائنات اور رب کائنات میں کوئی ایسی درمیانی کڑی دریافت ہونا چاہیے جس کی طرف اس عالم رنگ و بو کے تغیرات کو منسوب کیا جا سکے۔ خصوصاً حکیم شہیر انیال فلو یہ چاہتا تھا کہ یہودی تصور نے اللہ تعالےٰ کو کائنات سے بالکل الگ تھلگ اور بائن قرار دے کر جو ایک خلیج خالق و مخلوق کے مابین حائل کر رکھی ہے اس کو کسی طرح پاٹا جائے، اور بتایا جائے کہ اس میں، اور اس عالم آب و گل میں جو فاصلہ یا بعد پایا جاتا ہے، اس کو نظریہ کلمہ دور کر دیتا ہے۔ کیونکہ اس کے نزدیک یہی حرف کن وہ حرف حکمت و دانش اور حرف تخلیق و ابداع ہے جس نے وجود و تحقق کے مختلف روپ دھار رکھے ہیں اور جو اس عالم کے ذرہ ذرہ میں جاری و ساری ہے۔

۲۔ یہ کہ "ازلیت کلمہ" کا یہ عقیدہ جڑ اور بنیاد کے طور پر ہمارے علم کلام یا عقائد کا کوئی حصہ نہیں۔ بلکہ اس کو یونانی یا اسرائیلی فکر و خرد نے پیدا کیا ہے اور عیسائیت نے اس میں تجسیم کی پخ لگا کر ایک حکم (Dogma) کی شکل میں ڈھال دیا ہے۔

ہمارے ہاں اسی بحث کے کچھ لوازم بعینہ بجائے تخلیق و آفرینش

کے مسئلہ صفات کے تحت آگئے ہیں جن سے چار پانچ صدیاں اختلاف و نزاع کی آندھیاں چلا کیں اور تکفیر و تفسیق کا میدان گرم رہا۔ اصل بحث کی تفصیلات سے تعرض کرنے سے پہلے معتزلہ اور سلف کے بارہ میں ہماری یہ رائے بہر حال مدنظر رہنا چاہیے کہ ہم دونوں کی خدمات کے یکساں مداح ہیں، اور دونوں کے مسلک کو نقد و احتساب سے بالا نہیں سمجھتے۔ ہم معتزلہ کی مجبوری سے آگاہ ہیں۔

غیر مسلموں سے اکثر ان کی بحثیں رہتی تھیں اور یہ بہ دل چاہتے تھے کہ نہ صرف عقلی نقطۂ نظر سے غیر مسلموں کے اعتراضات کے جواب ہی دیے جائیں بلکہ اسلامی علم الکلام کو اس طرح بنا سنوار کر اغیار کے سامنے پیش کیا جائے جس سے اعتراضات کی گنجائش ہی نہ رہے۔ انھوں نے اس سلسلہ میں یونانی علوم کو جس طرح اسلامی سانچوں میں ڈھالنے کی کوششیں کی ہیں اور جس طرح ان کے امتزاج و تالیف سے ان کو ایک نئے اور متوازی فلسفہ کی شکل میں پیش کیا ہے اس کی داد نہ دینا ظلم ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ اس حقیقت کو بھی تسلیم کر لینا چاہیے کہ اسلام کی فکری و عقلی روح کو پا لینے میں ان سے غلطیاں بھی سرزد ہوئی ہیں، اور معقول و منقول میں تطبیق کی صورت میں انھوں نے ٹھوکریں بھی کھائی ہیں اس اعتراف کے پہلو بہ پہلو اس حقیقت کو تسلیم کر لینا بھی عین قرین عدل و انصاف ہوگا کہ سلف صالحین، محدثین کرام اور شارحین نے جہاں اسلام کے اصلی خدوخال کو محفوظ رکھا ہے، اس کے جمال ظاہری کو نکھارا اور چمکایا اور اسلام کی روح و معنی کو دائرۂ انضباط میں رکھنے کی نہایت ہی مخلصانہ جدوجہد کی ہے۔ وہاں عقلیات کے دائرہ میں خصم کے دعویٰ کو سمجھنے میں ان سے سہو بھی ہوا ہے۔ اور حمیت و غیرت دینی سے مغلوب ہو کر بسا اوقات انھوں نے ایسا موقف بھی اختیار کیا ہے جسے کسی طرح

بھی توازن واعتدال سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔

"مسئلۂ خلق قرآن" ہمارے نزدیک اس دعوے کی روشن دلیل ہے۔ اس کی تعبیر و فہم میں دونوں گروہوں نے اجتہادی لغزش کا ثبوت بہم پہنچایا ہے۔ معتزلہ کی مناظرانہ مجبوری جس نے ان کو خلق قرآن کی اپج پر ابھارا صرف یہ تھی کہ وہ اگر قرآن کو غیر مخلوق مانتے ہیں تو اس سے عیسائیت کی تائید ہوتی ہے اور "ازلیت کلمہ" کے مفروضہ کو مان لینا آسان ہو جاتا ہے جس کو یوحنا نے پیش کیا اور سینٹ پال نے عیسائی عقائد کا جز قرار دیدیا۔ یہ عذر بلاشبہ معقول ہے۔ مگر وہ یوں بھی تو کہہ سکتے تھے جیسا کہ ان کے محققین نے کہا کہ قرآن اللہ کا کلام ہے۔ مگر یہ کلام سینۂ جبریل، یا قلب پیغمبر میں منتقل بصورت تخلیق ہوا ہے۔ اس سے نہ صرف اس شبہ کا ازالہ ہو جاتا کہ معتزلہ قرآن حکیم کو اللہ کا کلام نہیں سمجھتے بلکہ مسئلہ صفات میں ان کا جو مسلک تنزیہہ یا نفی صفات کا ہے اس کی بھی اچھی طرح ترجمانی ہو جاتی۔

لیکن جہم کے تتبع میں ان کی اکثریت نے یہ صاف اور واضح انداز بیان ترک کر کے یہ کہنا شروع کیا کہ قرآن مخلوق ہے اور اس کا کلام الٰہی ہونا محض بر سبیل تجوز ہے۔

ہم مانتے ہیں کہ وہ جب قرآن کو مجازاً کلام الٰہی قرار دیتے ہیں تو بھی اس سے ان کا یہ منشا ہرگز نہیں ہوتا کہ وہ خدانخواستہ اس کو من جانب اللہ نہیں سمجھتے یا اس کی حجیت و استناد کے مرتبہ کو سرمو گھٹانا چاہتے ہیں بلکہ ان کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالےٰ چونکہ ذات بحت ہے اور اس کی صفات الگ الگ اس کے ساتھ وابستہ نہیں بلکہ ذات ہی سب کچھ ہے، اس لیے دوسری صفات کی طرح صفت تکلیم بھی اس کے ساتھ وابستہ نہیں سمجھی جا سکتی، لہذا اس کے بولنے یا کلام کرنے کے معنی یہ ہیں کہ وہ ہدایت و ارشاد کے اس نقشہ کو جو مرتبہ علم میں ہے سینۂ جبریل یا قلب پیغمبر میں بصورت تخلیق ابھار دیتا ہے۔

لیکن اس واضح اور نکھرے ہوئے فلسفیانہ مفہوم کو ادا کرنے کے لیے جو غلط ہو سکتا ہے لیکن بہرحال ان کے موقف صفات کے عین مطابق ہے، عام معتزلہ نے جو پیرایۂ بیان اختیار کیا اور جو دلائل دیے اس سے غلط فہمیاں پیدا ہو سکتی تھیں، اور بجا طور پر اس طرح کے شبہات پیدا ہو سکتے تھے کہ یہ لوگ سرے سے قرآن کو کلامِ الٰہی ہی نہیں مانتے۔

اسی طرح سلف جب یہ کہتے ہیں کہ قرآن اللہ کا کلام ہے، اور کلام غیر مخلوق ہے، لہٰذا قرآن غیر مخلوق ہے، تو اس سے ہرگز ان کا منشا یہ نہیں ہوتا کہ وہ قرآن کے الفاظ و حروف یا صوتِ قاری کو غیر مخلوق اور ازلی سمجھتے ہیں بلکہ اس سے ایک بات تو یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ وقتاً فوقتاً ہم کلام ہوتا ہے اور گفتگو اور مخاطبہ سے انبیاء کو نوازتا ہے اور یہ صفت اس کی ان مثبت صفات میں سے ایک ہے جس پر مذہب و دین کا پورا کارخانہ استوار ہے۔ دوسری طرف وہ اس حقیقت کو ظاہر کرنا چاہتے ہیں کہ موجودہ قرآن جو دفتین میں موجود، سینوں میں محفوظ اور زبانوں پر جاری ہے بعینہٖ وہی ہے جس کو جبریل امین لے کر آئے اور جس سے کہ ہدایت و ارشاد کے اولیں سوتے پھوٹے اور گلشنِ ہستی نے تر و تازگی حاصل کی۔ اس شبہ کے ازالہ کی ضرورت اس بنا پر پیدا ہوئی کہ معتزلہ نے "کلام" کے اطلاق کو مجازی قرار دیا تھا۔ ورنہ محدثین اور سلف کے نزدیک قرآن کے "غیر مخلوق" ہونے کے ہرگز یہ معنی نہیں ہو سکتے تھے کہ وہ الفاظ و حروف اور صوت کو جسے حنجرہ، زبان اور فضا کے اہتزازات مل جل کر معرضِ وجود میں لاتے ہیں قدیم سمجھتے ہیں۔ امام ابن تیمیہ نے اس غلط فہمی کا قلع قمع کرنے میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا۔ چنانچہ اس مسئلہ سے متعلق جملہ تنقیحات کو انھوں نے محمد بن الہیثم کی کتاب "جمل الکلام" کے حوالے سے نقل فرمایا ہے۔ ابن الہیثم کا کہنا ہے کہ ان کی اس کتاب

میں فصول وابواب جن نکات پر خصوصیت سے دلالت کناں ہیں وہ حسب ذیل ہیں:

۱- قرآن اللہ کا کلام ہے۔ یہ دعوے جہم بن صفوان کے اس دعوے کے جواب میں ہے کہ قرآن کا کلام الٰہی ہونا بر سبیل تجوز ہے۔

۲- قرآن قدیم یا ازلی نہیں۔ یہ اس شبہ کے جواب میں ہے جو کلابیہ اور بعض اشاعرہ نے یہ کہہ کر پیدا کیا کہ قرآن قدیم ہے۔

۳- قرآن غیر مخلوق ہے۔ اس سے مقصود جہمیہ، معتزلہ اور نجاریہ کی مخالفت ہے۔

۴- "قرآن" اللہ سے بائن یا الگ نہیں ہے جیساکہ معتزلہ اور جہمیہ سمجھتے ہیں۔

لیکن ان تصریحات کے باوجود اس مسئلہ کو سلف اور محدثین کے حلقوں میں جس اسلوب و نہج سے پیش کیا جاتا ہے اس میں نمایاں طور پر التباس (Confusion) کی جھلک ہے۔ مثلاً محمد بن الہیثم کی انھیں تنقیحات کو لیجیے۔

جہاں تک تنقیح ۲ کا تعلق ہے، انھوں نے قرآن کو قدیم یا ازلی قرار نہیں دیا۔ اس سے پوری وضاحت کے ساتھ یہ بات ذہن میں آتی ہے کہ کلام کے جس مرتبہ کے بارے میں یہ گفتگو فرما رہے ہیں، یہ صفت کلام سے لگاؤ نہیں رکھتا بلکہ اس کا تعلق کلام کی اس سطح سے ہے کہ جہاں اللہ تعالےٰ کی صفت تکلیم نے لفظ و صوت کا قالب اختیار کر لیا ہے۔

لیکن جب معتزلہ اور جہمیہ کی تردید کے سلسلہ میں تنقیح ۴ میں یہ کہتے ہیں کہ قرآن اللہ سے بائن یا الگ نہیں ہے تو اس کا معنی یہ ہے کہ وہ صفت تکلیم کے بارہ میں کچھ کہہ رہے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ دو مستقل بالذات

معانی ہیں، اور یہ کھلا ہوا التباس ہے۔ التباس صرف انھیں کے بیان میں نہیں، اس پوری بحث میں موجود ہے۔

ہمارے نزدیک دو نقاط اس سلسلہ میں بالکل واضح ہیں

۱۔ قرآن اللہ کا کلام ہے، لیکن

۲۔ کلام کی نوعیت میں یہ اختلاف رونما ہے کہ آیا یہ لفظ و حرف کی صوتی کیفیت سے متعلق ہے یا بصورت تخلیق ترتیب پذیر ہوا ہے۔

معتزلہ اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ اگر اس کو لفظ و حرف کا صوتی جامہ پہنا دیں گے تو اس سے دو قباحتیں ابھریں گی۔ ایک تو اللہ تعالیٰ کے لیے باقاعدہ حنجرہ، زبان اور پھر ایک خاص قسم کی حرکت و جنبش فرض کرنا پڑے گی جو آواز کو پیدا کرتی ہے۔ دوسرے قرآن کو غیر مخلوق اور ازلی ماننا پڑے گا اور اس طرح عیسائیت کے عقیدۂ ازلیت کلمہ یا تجسیم کی تردید نہیں ہو سکے گی۔

محدثین یا سلف کا عذر یہ ہے کہ اگر قرآن کو مخلوق مان لیا گیا تو اس سے دو خطرے لاحق ہونے کا اندیشہ ہے۔ ایک یہ کہ اس طرح اللہ تعالیٰ کو صفت تکلیم سے عاری سمجھنا پڑے گا لہٰذا اس سے نہ صرف نفی صفات کی تائید کا پہلو نکلے گا بلکہ خصوصیت سے انبیاء اس شرف و اعزاز سے محروم ہو جائیں گے کہ اللہ تعالیٰ ان سے ہم کلام ہوتا ہے۔ دوسرا خطرہ قرآن کی حجیت و استناد کے کم ہو جانے کا ہے۔ کیونکہ جب قرآن کو مخلوق مان لیا گیا تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ نے سینۂ جبریل میں یا پیغمبر کے قلب و ضمیر میں ان نقوش کی تخلیق کی ہے جن کو ہم قرآن سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس صورت میں اس شبہ کے لیے پوری پوری گنجائش ہے کہ یہ خلق قرآن بطریق عادت ہو، بطور خرق عادت کے نہ ہو۔

فیصلہ کن نکات

دونوں گروہوں کے خطرات بلا شبہ اہم معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن یہ خطرات محض انداز بیان ادلہ اور بحث و تمحیص کے غلط اسلوب و نہج کا نتیجہ ہیں۔

اس سلسلہ میں فیصلہ کن دو باتیں ہیں۔ سوال یہ ہے کہ جب آپ مخلوق یا غیر مخلوق کا قرآن پر اطلاق کرتے ہیں تو آپ کا ٹھیک مطلب کیا ہوتا ہے؟ یعنی آپ کلام کے کس درجہ و منزل سے متعلق گفتگو فرماتے ہیں؟ اور یہ کہ کیا کلام و تکلم میں حقیقۃً منافات یا تضاد ہے۔

ان دو نکتوں کے حل پر پوری بحث کا دارومدار ہے۔

پہلے نکتہ اوّل کو لیجئے۔ قرآن حکیم دو مختلف مرحلوں سے تعبیر ہے۔ ایک مرحلہ علم کا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ پہلے سے اس پیغام کی تمام تفصیلات سے آگاہ ہے جو اس کو نازل کرنا ہے یا بندوں تک پہنچانا ہے۔ اس کے الفاظ و حروف، ترکیب و ساخت اور وہ ترتیب جس سے اب یہ قرآن حکیم اوّل روز سے ہمارے لئے وجہ صد نازش و ہدایت ہے۔ اللہ کے مرتبہ علمی میں ازل سے موجود تھا۔ اس حقیقت کے مان لینے میں کسی کو تامل نہیں سوا اس کے کہ کچھ لوگوں نے اس میں ازراہ موشگافی یہ نکتہ پیدا کیا ہے۔ یہ قرآن جو دائرۂ علم سے متعلق تھا معانی کے قبیل سے تھا۔ اس میں الفاظ و حروف اور پیرایۂ بیان یا ترتیب و ساخت کو کچھ دخل نہ تھا۔ اور کچھ لوگوں نے اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ دعوےٰ کیا کہ مرتبہ علمی میں دراصل ایک ہی معنی تھا جس نے مختلف زمانوں میں تورات، انجیل اور قرآن کی شکل اختیار کر لی۔ لیکن یہ سب نکتہ طرازیاں مہمل ہیں۔ زبان و معنی میں جو چولی دامن کا ساتھ ہے، کوئی بھی متوازن اور باخبر شخص اس سے

انکار کی جرأت نہیں کر سکتا۔ ذہن جب بھی کسی معنی کو فہم و ادراک کی گرفت میں لاتا ہے اس کے ساتھ ساتھ الفاظ و حروف کا معین پیرہن ضرور ہوتا ہے اگرچہ بسا اوقات ہمیں اس کا احساس نہیں ہوتا۔ لہذا قرآن جو ہزاروں معانی اور دقائق علمی پر مشتمل ہے کیونکر الفاظ و حروف سے بے نیاز رہ کر ان تعینات کو قائم رکھ سکتا ہے جو مختلف معانی اور مضامین سے تعبیر ہیں۔ الفاظ صرف یہی نہیں کہ معنی کو متعین کرتے ہیں اس کی مخصوص روح و تعین کو محفوظ رکھتے ہیں بلکہ نئے نئے معانی کو جنم بھی دیتے ہیں۔ یعنی زبان کا ارتقا صرف معانی، نظریات، اور فلسفوں کے ارتقا کا ترجمان نہیں بلکہ اس سے نئے نئے فلسفے، نئے نئے نظریات اور جدید تصورات بھی پیدا ہوتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ صرف معانی کے لیے پیکر و پیراہن ہی کا کام نہیں دیتے بلکہ ان کی ایک حیثیت تخلیق و آفرینش کی بھی ہے۔ معنی و مفہوم الفاظ سے علیحدہ رہ کر بھی ذہن و فکر کی سطح پر اپنا وجود قائم رکھ سکتا ہے۔ اس کے لیے فلسفہ لسانیات، نفسیات سے کوئی شہادت پیش نہیں کی جا سکتی۔ اس بنا پر یہ کہنا چاہیے کہ جہاں تک قرآن حکیم کے مرتبہ علم میں پوری پوری تعیین و حد سے جلوہ گر ہونے کا تعلق ہے، اس میں قیل و قال کی گنجائش مشکل ہی سے نکالی جا سکتی ہے۔

دوسرا مرحلہ اظہار و انتقال کا ہے۔ یعنی یہ علم اپنے مقام و حیز سے آگے بڑھ کر سینۂ جبریل یا قلب پیغمبر میں منتقل ہوتا ہے۔ تھوڑی دیر کے لیے اس چیز سے بحث نہ کیجیے کہ اس انتقال کا ذریعہ کیا تھا۔ کلام یا تخلیق غور اس پر کیجیے کہ وہ قرآن جو اب تک زمان و مکان کی قیود سے بے نیاز حظیرہ لاہوت میں جلوہ طراز تھا اب قلب پیغمبر کو بالواسطہ یا بلاواسطہ اپنا آشیانہ بناتا ہے۔ اس پر معتزلہ اور فرق اہل السنت دونوں کا قریب

قریب اتفاق ہے۔ آخری اور فیصلہ کن سوال یہ ہے کہ انتقال کیا کلام و تخلیق کے دو متضاد خانوں میں انقسام پذیر ہے یا کسی ایک ہی حقیقت سے تعبیر ہے۔ ہماری رائے میں ان میں قطعاً تضاد نہیں۔

کلام کی سائنٹفک حقیقت پر غور کیجیے۔ اس کے یہی معنی ہیں نا کہ ایک شخص فضا میں ایسے اہتزازات کی تخلیق کرتا ہے جو اپنے دوش پر الفاظ و معنی کی گرانباریاں اٹھائے ہوئے ہیں۔ اور سامع ان اہتزازات کو وصول کر لیتا ہے۔ اس کے لیے حنجرہ اور منہ کا ہونا ضروری نہیں۔ یہ روز کی بات ہے۔ ہم ریڈیو سے روز نغمے سنتے ہیں۔ گراموفون کے ریکارڈوں سے فصیح و شستہ نغموں کو ابھرتے اور چاروں طرف پھیلتے دیکھتے ہیں حالانکہ یہاں کوئی گلا ہے، نہ منہ ہے، نہ ہونٹ ہیں نہ زبان کی جنبش صرف اہتزازات ہیں جنھیں گراموفون کے ریکارڈوں میں محفوظ کر لیا گیا ہے یا ریڈیو کے ریسیور میں منتقل کر دیا گیا ہے۔

کلام کا یہ سائنٹفک تجزیہ اگر صحیح ہے تو اس میں کیا عقلی استحالہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے رشد و ہدایت کے نتائج گرانمایہ کو جو صرف مرتبۂ علمی میں تھے ان اہتزازات کے ذریعہ سینۂ جبریل یا ضمیر نبوت میں منتقل کر دے جن کو وہ ہر حال پہنچا کر رہے گا۔ کیونکہ خود ہم جب بولتے ہیں تو اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ ہم ان مناسب و موزوں اہتزازات کی فضا میں تخلیق کرتے ہیں جن کو قوتِ سامعہ بطور ایک پیغام کے وصول کر لیتی ہے۔

کلام اور تخلیق میں اگر اس تعلق کو تسلیم کر لیا جائے تو خلق قرآن کی تمام پیچیدگیاں دور ہو جاتی ہیں۔ مسئلہ کی یہ وضاحت ہمارے نقطۂ نظر سے تھی، اور یہ اس بنا پر ضروری تھی کہ قارئین کرام پیش آئندہ بحثوں میں از خود ایک رائے قائم کر سکیں۔ رہی یہ بات کہ علامہ نے اس عقدۂ دشوار تر کو

کیونکر سلجھایا ہے اور کن معارف و دقائق کی طرف اشارے کیے ہیں تو ان کی تفصیل آگے آتی ہے۔

سب سے پہلے ہمیں معتزلہ کے اس طرزِ عمل کی مذمت کرنا ہے کہ ایک ایسے کلامی اور تشریحی مسئلہ کو انھوں نے نوکِ شمشیر منوانا چاہا جس کو صرف قلم و لسان کی نوک جھونک تک محدود رہنا چاہیے تھا اور اس سلسلہ میں امام اہل السنت احمد بن حنبل ایسی عظیم اور مایۂ ناز شخصیت تک سے نہ صرف درگزر نہیں کیا گیا بلکہ ان کے جذبۂ عشق کا بری طرح امتحان لیا گیا اور اذیت و تشہیر کا کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھا گیا۔ حالانکہ جہاں تک ان کے منصب کا تعلق ہے ان کا اس بحث میں آنا ہی اصولاً غلط تھا۔ ان کا مقام ایک محدث اور فقیہ کا تھا متکلم اور فلسفی کا نہیں۔ بہرحال ایک یہ انتہائے تشدد تھی جو خالص فکری مسائل میں روا رکھا گیا۔ ناانصافی ہوگی اگر اس کے مقابلہ میں عفو و درگذر اور ذمہ داری و احساس کے اس روشن طرزِ عمل کو پیش نہ کیا جائے جو محدثین نے اختیار کیا۔ علامہ نے "ذم الکلام" کے حوالہ سے اس واقعہ کو درج کیا ہے کہ اسمٰعیل الخلال ابن خزیمہ کی اس مخالفانہ روش کو جو وہ الضبعی اور الثقفی کے بارے میں کلابیہ کی ہم نوائی کے پیش نظر قائم کر چکے تھے لے کر امیر المومنین کے ہاں پہنچے تو انھوں نے ان سے متعلق قتل کر دینے کا حکم دیا۔ لیکن ابن خزیمہ جو ان کے شدید مخالف تھے اس فیصلہ کو برداشت نہ کر سکے انھوں نے یہ کہہ کر اس کو رکوا دیا کہ

قد علم رسول الله صلی الله علیه وسلم النفاق من الناس فلم یقتلهم"[1]

آں حضرتؐ کو بہت سے لوگوں کے "نفاق" کا علم تھا مگر اس کے باوجود انھوں نے ان کو قتل نہیں کیا۔

---

[1] موافقۃ صریح المنقول لصحیح المعقول، علامہ ابن تیمیہ مطبع السنۃ المحمدیہ مدینہ۔ ج ۲: ص ۵۷

ہمارے نزدیک خلق قرآن کے مسئلہ میں ائمہ اہل السنت کا عموماً اور حنابلہ کا خصوصیت کے ساتھ جو رویہ سخت تر ہوتا گیا اور نوبت تکفیر و تلعین تک پہنچ گئی اس کی تمام تر ذمہ داری ان لوگوں پر عائد ہوتی ہے جنھوں نے اس مسئلہ کی تائید میں اوّل اوّل اقتدار و قوت کا سہارا لیا۔ تاریخ کے اوراق گواہ ہیں کہ جب کسی فریق نے بحث و تمحیص کے جادۂ اعتدال سے ہٹ کر جبر و تشدد کی آڑ لی، اور کسی مسئلہ کو تیغ و سنان اور دار و رسن کی مدد سے حل کرنا چاہا گو وقتی طور پر وہ ضرور کامیاب رہا، اخلاقی لحاظ سے اس نے اپنی شکست پر مہر ثبت کر دی۔ اور ہمیشہ ہمیشہ کے لیے عوام میں معتوب ہو کر رہ گیا معتزلہ کی بدنصیبی کا راز دراصل اسی غلطی میں پنہاں ہے۔ طاقت کے زعم اور اثر و رسوخ کے پندار نے دینی و علمی حلقوں میں انھیں اس درجہ غیر مقبول بنا دیا اور عوام میں ان کے خلاف اس درجہ عصبیتوں کو ابھار دیا کہ کسی شخص کو ان کے حق میں کلمۂ حق کہنا آسان نہ رہا۔ ورنہ جہاں تک مسئلہ خلق قرآن کا تعلق ہے یہ بجائے خود اتنا خطرناک ہرگز نہ تھا کہ بعد کی صدیوں میں اس کو بطور کفر و اسلام کی ایک علامت کے پیش کیا جاتا۔

بہرحال یہ فتنہ مسلمانوں میں ابھرا اور صدیوں تک بحث و نزاع کی تلخیوں کی تخلیق کرتا رہا۔ پہلے یہ کیونکر پیدا ہوا؟ علاّمہ اس سلسلہ میں اس مشہور قصہ پر اعتماد رکھتے ہیں کہ اس کا آغاز جعد بن درہم سے ہوا[1] جو مروان کا اتالیق

---

[1] ۱۔ رسائل ابن تیمیہ مطبوعہ مطبع المنار، ص ۱۳۲۔ ہمارے نزدیک یہ رائے صحیح نہیں عقائد و تصورات کبھی بھی یکایک کسی ایک شخص پر اس حد تک قابو نہیں پا لیتے کہ وہ ان کی تبلیغ و اشاعت کو زندگی کا مشن سمجھ لے۔ یہ عقائد آہستہ آہستہ قوموں میں باہمی میل جول سے پیدا ہوتے ہیں۔ جب مختلف تہذیبوں کے تصادم سے پہلے ذہنوں میں کچھ سوالات پیدا ہوتے ہیں کچھ شکوک معرض ظہور میں آتے ہیں۔ اور پھر جب ان کی تسکین کے لیے طلب و جستجو کے دواعی میں شدت رونما ہوتی ہے تو اس کے جواب میں فلسفہ اور علم الکلام ایک متعین مدرسۂ فکر کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔

تھا اور ملحدانہ عقائد رکھتا تھا۔ ابن ندیم کا کہنا ہے کہ مروان ہی کی وجہ سے اس کے زنادقہ سے تعلقات استوار ہوئے"[1]۔ اس کے بعد اس کو جہم بن صفوان نے مصرع طرح کی طرح اٹھا لیا۔ اور معتزلہ نے تو گویا اس پر پوری غزل ہی کہہ دی۔

جہم کے متعلق مؤرخین نے دو باتوں کی تصریح کی ہے۔ ایک یہ کہ یہ نفی صفات کا قائل تھا۔ دوسرے یہ سلطان جائر کے خلاف خروج وبغاوت کو جائز سمجھتا تھا۔

جہمیہ اور معتزلہ میں خلق قرآن کی تعبیر وتشریح کے معاملہ میں قدرے فرق ہے۔ جہاں جہمیہ نفی صفات کی بنا پر کلام کو حقیقی معنوں پر محمول نہیں کرتے اور تنزیہ کی دوسری صفات کی طرح صفت تکلم کو بھی نفس ذات ہی کا کرشمہ سمجھتے ہیں وہاں معتزلہ کلام الٰہی کے اطلاق کو استحقاقی قرار دیتے ہیں۔ مگر [illegible] کے بارہ میں کہتے ہیں کہ تخلیق کی ایک قسم ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ کلام کن معنوں سے تعبیر ہے۔ اس میں علماء کی تحقیق کی بنا پر پانچ مستقل مدرسہ ہائے فکر ہیں:

۱۔ حکماء اور متصوفہ کا کہنا ہے کہ وہ اس فیض معنوی سے تعبیر ہے جس کی عقل فعال سے تراوش ہوتی ہے۔

۲۔ کلابیہ اور اشاعرہ کا عقیدہ ہے کہ کلام دراصل ایک ایسے "معنی" کو کہتے ہیں جو واحد ومفرد ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ وابستہ ہے۔ یہ اگر عبرانی میں ہو تو توراۃ کہلاتا ہے۔ اور عربی میں ہو تو قرآن کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

۳۔ بعض متکلمین سالمیہ اور اہل الحدیث کا قول ہے کہ کلام دراصل

۱۔ تاریخ الاسلام۔ الجزء الثانی تالیف ڈاکٹر حسن۔ مکتبہ نہضۃ المصریہ۔ ص ۱۰۲

۲۔ رسائل ابن تیمیہ۔ مطبوعہ المنار مصر، ص ۱۳۲۔

ان حروف واصوات کے مجموعے کے نام ہے جو ازل سے علمِ الٰہی میں موجود تھے۔

۴۔ اسی عقیدہ کی ایک تفریع یہ ہے کہ یہ کلام اگرچہ ازل سے علمِ الٰہی میں مضمر و پنہاں تھا مگر اللہ تعالیٰ نے اس کا اظہار بذریعہ تکلم ایک خاص وقت میں کیا۔ لہٰذا اس سے پہلے اللہ تعالیٰ کو صفتِ تکلم سے متصف نہیں گردانا جا سکتا۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ یہ کلام فی ذاتہ اسی طرح حادث ہے جس طرح کہ اس کا فعل فی ذاتہ حادث ہے۔ اس کے قائل کرامیہ ہیں۔

۵۔ دوسری تفریع جو ائمہ اہل السنت سے ماثور ہے یہ ہے کہ اس کی ذاتِ گرامی ہمیشہ بشرطِ مشیت تکلم سے متصف رہی ہے۔ اور اس کا تکلم ایسی صوت اور آواز کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے کہ جس کو سنا جا سکتا ہے۔ مگر اس کا یہ مطلب نہیں کہ کوئی متعین صوت یا آواز قدیم ہے۔ بلکہ نوعِ کلام قدیم ہے۔[1]

پہلا دبستانِ فکر جو حکماء اور متصوفہ کی طرف منسوب ہے گوناگوں ابہامات کا حامل ہے یعنی فیضِ معنوی، عقلِ فعال اور ان سے اس کا صدور یا تراوش سب الفاظ تشریح طلب ہیں۔ ہم اس سے پہلے اس امر کی وضاحت کر چکے ہیں کہ "معنی" بغیر الفاظ و پیرایۂ بیان کا جامہ پہنے، اپنا کوئی تشخص نہیں رکھتا۔ عقلِ فعال کے دو معنی ہیں۔ ناموسِ اکبر، حضرت جبریل۔ یا ارسطاطالیسی عقلِ مجرد یعنی وہ صورت جو درجہ ادراک سے آگے بڑھ کر تخیل کے سانچے میں ڈھلتی ہے اور تخلیق و تکوین کا باعث بنتی ہے۔ اسی طرح صدور یا تراوش ایسا لفظ ہے جو واضح تعیین چاہتا ہے سوال یہ ہے کہ اس سے کیا مراد ہے۔ کیا وحی و تنزیل یا افاضہ کی

---

[1] رسائل ابن تیمیہ، ص ۱۱۴

کوئی اور صورت۔

دوسرا مسلک کلابیہ اور ابوالحسن اشعری کا ہے۔ اس میں کھلا ہوا سفسطہ پنہاں ہے۔ آخر ایک ہی معنی، بیک وقت خبر، انشا، وعدہ وعید، نبوت، توحید اور حشر ونشر کے رنگا رنگ مسائل کا حامل کیونکر ہو سکتا ہے پھر قرآن اپنے محتویات روح اور اسلوب کے اعتبار سے تورات اور انجیل سے اس درجہ مختلف اور ممیز ہے کہ اس کا عبرانی ترجمہ کسی صورت میں بھی تورات وانجیل کے ہم معنی نہیں ہو سکتا۔ علامہ نے اس تصور کی اپنی تصنیفات میں جا بجا تردید فرمائی ہے۔ کلابیہ اور اشاعرہ کی اس سلسلہ میں ذہنی مجبوری کیا تھی یعنی یہ حضرات کس بنا پر اس میں تناقض کا شکار ہوئے، اس پر حافظ ابونصر نے تفصیلی روشنی ڈالی ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ یہ لوگ اگرچہ معتزلہ کے موقف کے مخالف ہیں، مگر ان کے اس اعتراض کا ان کے پاس کوئی جواب نہ تھا کہ کلام اگر مرکب ہے اجزا سے تالیف پذیر ہے: اور حروف و اصوات سے تعبیر ہے اور مزید برآں اس میں تقدم و تاخر بھی پایا جاتا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ ایک طرح کی حرکت و سکون کا طالب ہے اور تجدد و حدوث کا مقتضی ہے، اس لیے اس کو اللہ تعالیٰ کی صفت نہیں قرار دیا جا سکتا۔ اس کا توڑ انھوں نے یہ کہہ کر پیش کیا کہ یہ ساری چیزیں تو کلام کب ہیں۔ یہ تو اس کلام کے عکوس ہیں جو دراصل معنی ہے۔

ان البیان لفی الفواد وانما جعل اللسان علی الفواد دلیلا (۱)

بیان کا اصل تعلق تو دل سے ہے اور زبان کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں
کہ یہ اس کی کیفیت پر دلالت کناں ہے۔

۱۔ موافقۃ صحیح منقول، علامہ ابن تیمیہ، مطبوعہ السنۃ المحمدیہ مدینہ، ج ۲، ص ۲۶۔

تیسرے موقف کا مقصد اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ معنی کے ساتھ کلام کے مفہوم کو اس درجہ وسیع کر دیا جائے کہ اس میں الفاظ و حروف کے علاوہ صوت اور آواز کی بھی گنجائش نکالی جا سکے۔ ظاہر ہے کہ یہ تحفظ قدرے غلو پر مبنی ہے۔

چوتھی اور پانچویں توجیہ در اصل اس نزاع سے متعلق ہے کہ آیا کلام کو مشروط بہ ارادہ صفت تسلیم کیا جائے یا ایک دائمی صفت مانا جائے۔ جس کا ظہور وقتاً فوقتاً کئی مناسبتوں سے ہوتا رہتا ہے۔ نیز اس کا تعلق اس تنقیح سے ہے کہ قرأت کو نوع کلام کے ساتھ وابستہ قرار دیا جائے یا افراد کلام کے ساتھ۔

علامہ کی ترجیحات سے معلوم ہوتا ہے کہ کلام کو افراد کے لحاظ سے نہیں بلکہ بحیثیت نوع قدیم ماننا چاہیے[1]۔

آخری تنقیح

اس سلسلے کی آخری تنقیح یہ ہے کہ آخر معتزلہ کے اس موقف کو تسلیم کر لینے میں کیا قباحت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کلام کو قلب جبریل یا پیغمبر کے ضمیر میں تخلیق کیا ہے۔ علامہ نے اس کے جواب میں چند نکات کی نشاندہی فرمائی ہے۔

۱۔ یہ ضروری نہیں کہ کلام کی اس نوعیت کو جو براہ راست اللہ تعالیٰ کی صفت تکلیم سے متعلق نہ ہو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کیا جائے۔ اس کا انتساب اس محل و موضوع کی طرف ہونا چاہیے کہ جس سے اس کا اظہار ہوتا ہے۔ مثلاً قیامت کے روز انسان کے ہاتھ پاؤں بولیں گے اور اس

---

[1] رسائل ابن تیمیہ، ص ۱۱۴

کے خلاف شہادت دیں گے۔

الیوم نختم علیٰ افواھھم وتکلمنا ایدیھم و
تشھد ارجلھم بما کانوا یکسبون یٰس ۶۵

آج ہم ان کے مونہوں پر مہر لگا دیں گے۔ اور جو کچھ یہ کرتے رہے ان کے
ہاتھ پاؤں ہم سے کہہ دیں گے۔

اس صورت میں سوال یہ ہے کہ کلام کی اس نوعیت کو جو غیر معتاد ہے کس کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ معتزلہ کے موقف کو منطقی طور پر یہ مستلزم ہے کہ اس کلام کو چونکہ اللہ تعالیٰ نے ہاتھ پاؤں میں پیدا کیا ہے، لہٰذا اس کو اللہ ہی کا کلام قرار دیا جائے۔ حالانکہ یہ خلاف واقعہ ہے۔ مسئلہ کے اسی رخ کو ایک دوسرے نقطۂ نظر سے دیکھیے کہ نطق و گویائی کی یہ ساری صلاحیتیں جو مومن و کافر سب کو یکساں عطا کی گئی ہیں کس کی تخلیق و آفرینش کا نتیجہ ہیں۔ جواب میں یقیناً کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے کی۔ اس پر ان سے کہا جائے گا کہ کیا اس بنیاد پر کفار و ملاحدہ کے کلام کو بھی خدا ہی کا کلام قرار دیا جائے گا۔ اور ابن عربی کی ہم نوائی میں اس شعر کی تصدیق کی جائے گی:

وکل کلام فی الوجود کلامه سواء علینا نثرہ ونظامه

کائنات میں کا ہر کلام اس کا کلام ہے۔ چاہے وہ نثر کی شکل میں ہو
چاہے نظم کی صورت میں۔

۲۔ کلام مخلوق کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کرنے میں یہ قباحت بھی مضمر ہے کہ اس طرح صفات اور موصوف کے درمیان رشتہ و تعلق کی جو استواریاں ہیں ان سب کو بدلنا پڑے گا اور یہ کہنا پڑے گا کہ ان صفات کا ظہور اگرچہ ایک خاص محل و موضوع سے متعلق ہے۔ مگر درحقیقت یہ محل یا موضوع موصوف نہیں بلکہ موصوف کوئی دوسری ہی حقیقت ہے۔ مثلاً صفت و موصوف کا عام قانون تو اس بات کا مقتضی ہے کہ اگر کسی

شے میں ہم زندگی کے آثار محسوس کریں تو اسے زندہ کہیں۔ کسی شے میں اگر رنگ و بو کی خصوصیتیں پائیں تو انھیں رنگین قرار دیں۔ اسی طرح اگر دیکھیں کہ اللہ تعالےٰ نے کسی شے میں حرکت پیدا کی ہے یا ذوق و خوشبو کی صلاحیتیں رکھی ہیں تو ایسی شے کو متحرک باکیف اور معطر سمجھیں۔ لیکن اگر محل و موضوع کو چھوڑ کر کوئی اور موصوف تلاش کیا جائے گا اور کہا جائے گا کہ یہ چیزیں بظاہر محل و موضوع ہیں۔ اصلی موصوف کوئی اور ہے تو اس اندازِ فکر سے صفت و موصوف کا سارا کارخانہ ہی چوپٹ ہو جائے گا۔

۳۔ صفات ہی سے متعلق یک جانا بوجھا قانون یہ ہے کہ یہ صفات جس مصدر سے مشتق ہوں اس کو تحقق پذیر مانا جائے۔ اس کا معنی یہ ہے کہ کوئی فاعل، مفعول، صفت مشبہ، یا صیغۂ تفضیل، اس وقت تک بامعنی نہیں ہوتا جب تک اس حقیقت کو تسلیم نہ کر لیا جائے کہ ان سے متعلقہ مصادر موجود، ثابت اور متحقق ہیں۔ یعنی کوئی شے اس وقت تک متحرک نہیں ہو سکتی جب تک کہ خود حرکت وقوع پذیر نہ ہو۔ اسی طرح کسی شخص کو اس وقت تک صاحبِ ارادہ یا عالم و بااختیار فرض نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ ارادہ کی جنبشیں معرضِ وجود میں نہ آ جائیں۔ علم کا ظہور نہ ہو اور قدرت و اختیار وجود و تحقق کا جامہ نہ پہن لیں۔

صفات کے بارہ میں دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ فاعل یا موصوف اسی محل و ہدف کو قرار دیا جائے گا کہ جس کے ساتھ یہ مصادر براہِ راست وابستہ ہوں۔ یعنی حی اسی شے کو کہیں گے جو حیات سے متصف ہو، اور متحرک اسی شے کو پکاریں گے جس میں حرکت پائی جائے۔ دوسرے لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہوا کہ بغیر مسمّیٰ مصدر کے قیام کے کسی شے کو بھی کسی صفت سے متصف قرار دینا غیر منطقی فعل ہو گا۔

ان دو مسلّموں قاعدوں کو مدنظر رکھیے اور اس آیت پر غور فرمایئے۔ قرآن حکیم!

میں ہے:

وکلم اللہ موسیٰ تکلیما پ۶ ع۲

اور موسیٰ سے تو خدا نے باتیں بھی کیں۔

اگر اس نص میں اللہ تعالیٰ کا موسیٰ سے ہم کلام ہونا ثابت ہے تو اس کے لازماً یہ معنی ہونا چاہئیں:

۱۔ کہ محولہ بات چیت یا گفتگو حقیقتاً وقوع پذیر ہوئی، اور یہ

۲۔ کہ اس بات چیت و گفتگو کا محل و موضوع خدا کی ذات ہے، یعنی وہی متکلم ہے کوئی دوسرا نہیں۔

۳۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے صرف کلم پر اکتفا نہیں کیا بلکہ اس کے بعد بطور تاکید کے "تکلیما" کا اضافہ بھی فرمایا ہے، اور علم معانی کا قاعدہ ہے کہ تاکید کے بعد مجاز و استعارہ کی راہیں مسدود ہو جاتی ہیں۔ لہٰذا ایسی تاویل کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

۴۔ "تخلیق کلام" کے نظریہ سے اس رسالت کا پہلو مجروح ہوتا ہے یوں کہ اگر اللہ تعالیٰ بجز خلق کے متصف ہے اور [illegible] صفت سے اس کا انتساب حقیقی نہیں تو وہ متکلم ہی نہیں ہو سکتا اور اس سے نہ صرف اس شرف کی نفی ہوتی ہے جس سے اس نے حضرت موسیٰ کو خصوصیت سے نوازا ہے بلکہ وحی و رسالت کا تصور بھی ختم ہو جاتا ہے۔

دلائل کے اس تانے بانے میں جو سفسطہ کار فرما ہے وہ دراصل اس التباس میں پنہاں ہے کہ علامہ "کلام مخلوق" کی دو واضح قسموں میں فرق و امتیاز کے حدود کو ملحوظ نہیں رکھ پاتے۔ کلام کا ایک انداز وہ ہے جس کی تحقیق انداز و اعتبار کے نقطۂ نظر سے ہے۔ یہ غیر معتاد

۱۔ رسائل ابن تیمیہ، از ۱۲۰ تا ص ۱۴۰

صورت ہے۔ جیسے مثلاً قیامت کے روز ہاتھ پاؤں بولیں گے۔ یہاں بولنا یقیناً حقیقتاً، ہدف و موضوع سے وابستہ ہے۔

دوسرا انداز وہ ہے جہاں تخلیق سے مقصود ایک پیغام یا دعوت کو کسی موزوں اور مناسب ہدف و موضوع کے ذریعہ پہنچانا۔ اس صورت میں ہدف و موضوع کے اختلاف کے باوجود انتساب اللہ تعالیٰ کی طرف ہوگا۔ جیسے قرآن ہی میں ہے کہ ایک درخت میں سے آواز آئی کہ

إني أنا الله رب العالمين[1]

میں ہوں خدا سارے عالم کا رب

تو یہاں موضوع و ہدف اگرچہ درخت ہے مگر اس موضوع کے ذریعہ جس کلام کو پہنچانا مقصود تھا وہ اللہ تعالیٰ کا کلام تھا درخت کا نہ تھا۔

آج کل ریڈیو [illegible] اور لگانے [illegible] [illegible] کے ذریعہ [illegible] سمجھتا کہ یہ ہدف و موضوع کا متکلم [illegible] انتساب [illegible] معنی اور لگانے والے ہی کی طرف ہوتا ہے۔

---

[1] القصص، ۳۰

فصل ہفتم

مسئلہ جبر و قدر

جبر کا اشکال ایک عام آدمی کا اشکال نہیں

انسان اپنے اعمال میں مجبور ہے یا مختار! پرانی فلسفیانہ بحث ہے، اور دوسرے اختلافی مسائل کی طرح اس میں بھی دو رائیں ہیں۔ ایک گروہ انسان کی تمام سرگرمیوں کو جبر واضطرار کا نتیجہ قرار دیتا ہے۔ انھیں جبریہ کہا جاتا ہے۔ دوسرا طبقہ انسان کو اپنے اعمال و افعال میں آزاد و خود مختار سمجھتا ہے، اور یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ تمام کائنات مادّی میں سے صرف انسان ہی کو یہ فخر حاصل ہے کہ اپنی منزلیں یہ خود متعین کرتا ہے اور پھر حصولِ منزل کے لیے سعی وتگ و دو کے نقشوں کو بھی خود ہی ترتیب دیتا ہے۔ اس گروہ کو تاریخ عقائد میں 'قدریہ' کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ یعنی ایسا گروہ جو اپنے اعمال کو قضا و قدر کی کارفرمائیوں کا مرہونِ منت نہیں مانتا بلکہ اس کے برعکس یہ کہتا ہے

الامر انف۔

انسانی اعمال وافعال میں تازہ کاری پائی جاتی ہے۔

اور یہ کہ ہر ہر انسان اپنے اعمال کے خطا وصواب کا بجا طور پر ذمہ دار ہے۔

جہاں تک عام مذاہب یا نفس مذہب کا تعلق ہے، اس میں مسئلہ کے دونوں پہلوؤں کا اثبات ملتا ہے آزادی واختیار کا بھی، اور جبر

اضطرار کا بھی۔ جبر و اضطرار کا ذکر وہاں ہوتا ہے جہاں سیاق یا مضمون کا تقاضا کچھ اس طرح کا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت و علم کی وسعتوں کو بیان کیا جائے۔ اختیار اور آزادی کے پہلوؤں کو اس وقت اجاگر کیا جاتا ہے جب انسان کے جذبۂ ذمہ داری کو ابھارنا مقصود ہو۔ ظاہر ہے کہ مذہبی و دینی نقطۂ نظر سے انسان میں ان دونوں پہلوؤں کا ہونا ضروری ہے۔

ایک عام آدمی سے جو جبر و اضطرار کے جھگڑوں سے آگاہ نہیں ہے اگر پوچھا جائے کہ وہ اپنے اعمال و افعال میں اپنی ذات کو مختار سمجھتا ہے یا مجبور، تو اس کا دو ٹوک اور فوری جواب یہ ہو گا کہ وہ اپنے افعال و اعمال کے سلسلہ میں کسی طرح کی مجبوری محسوس نہیں کرتا۔

جبر و اختیار کے مسئلہ میں دراصل یہی بنیادی فرق ہے کہ جہاں اختیار اور آزادیٔ ارادہ کو ہر شخص اپنے وجدان اور ذات کی ایک صحیح آواز سمجھتا ہے وہاں جبر و اضطرار کو ایسے مفروضے کی شکل میں مانتا ہے کہ جس کی تائید صرف خارجی دلائل و شواہد ہی سے ہو پاتی ہے۔ داخلی مشاہدہ و نظر سے نہیں۔

دلائلِ جبر کی نوعیت

سوال یہ ہے کہ دلائل کی یہ نوعیت کیا ہے؟ جن سے جبر و اضطرار کے تقاضوں کو مدد ملتی ہے۔ اس تنقیح کو ہم حسب ذیل تین عنوانوں کے تحت درج کرتے ہیں:

۱۔ اللہ تعالیٰ کی صفتِ قدرت و علم کی ہمہ گیری۔
۲۔ کائنات میں تعلیل و تسبیب کی کارفرمائی؛ اور
۳۔ ذہنِ انسانی کی غیر روحانی تشریح۔

یہی وہ تین نقطہ ہائے نگاہ ہیں جو جبر و اضطرار کے اشکال کو نمایاں اہمیت عطا کرتے ہیں۔ جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں ہر ہر مذہب میں انسان کے عجز و بے چارگی اور علم و آگہی کی درماندگیوں کے مقابلہ میں اللہ تعالیٰ کی قدرت و جلال اور علم و ادراک کی وسعتوں کو خصوصیت سے بیان کیا جاتا ہے۔ اب اگر قدرت و علم کی وسعتیں اس حد تک پھیلی ہوئی ہیں کہ ان کا تعلق انسان کی براہ راست ہر ہر جنبش فکر و عمل سے ہو تو قدرۃً انسانی اختیار کے حدود منطقی طور پر سمٹاؤ اختیار کریں گے۔

قدرت کا اشکال

زیر بحث مسئلہ کو پوری طرح سمجھنے کے لیے قدرت و علم کے اشکال کو علیحدہ علیحدہ سمجھنے کی کوشش کیجیے۔

فرض کیجیے کہ شروع سے لے کر آخر تک میں جو کام بھی کرتا ہوں، یا میرے عمل کے جو جو قدم اٹھتے ہیں ان کا تعین اگر براہ راست میری استعداد کار اور میری قدرت عمل سے نہیں، بلکہ میرے ان تمام تحرکات کار کو اللہ تعالیٰ کی ہمہ گیر قدرت بالذات تخلیق معرض وجود میں لاتی ہے تو اس سے لازماً یہی نتیجہ نکلے گا کہ ان تمام کاموں کے بارہ میں میرے شعور و وجدان کا یہ احساس کہ ان کو میں نے اختیار و ارادہ سے انجام دیا ہے، ایک طرح کے فریب پر مبنی ہوگا۔

علم کا اشکال

اسی طرح اگر ترتیب اشیاء کا یہ انداز ہے کہ اللہ کے علم و ادراک کی وسعتیں میرے تمام اعمال و افعال کا احاطہ کیے ہوئے ہیں اور اس کی ذات گرامی ازل سے یہ جانتی ہے کہ میں کن کن مصروفیات عمل کا حامل ہوں اور

میرے گوناگوں ارادے، نت نئی امنگیں اور حسین و جمیل خواب، سیرت و کردار کے کیا کیا روپ دھارنے والے ہیں۔ تو اس کا لازمی مفہوم یہ ہے کہ میری زندگی ہر طرح کی جدت، ندرت کاری اور ایجاد و تخلیق کی صلاحیتوں سے محروم ہے کیونکہ سعی و عمل کا پورا نقشہ علمِ الٰہی میں پہلے سے مرتب اور متعین ہے۔ جس میں سرِ مو تغیر و تبدل نہیں ہو سکتا۔

تعلیل و تسبیب کی کارفرمائیاں

۲۔ دوسرا اہم نکتہ جس کو جبر کی تائید میں پیش کیا جاتا ہے یہ ہے کہ یہ کارخانۂ فطرت تعلیل و تسبیب کے ہمہ گیر قانون پر استوار ہے، اور ذرّہ سے لے کر پہاڑ تک اور موج سے لے کر دریا اور سمندر تک کوئی شے بھی اس سے مستثنیٰ نہیں۔ ہر فعل کا ایک نتیجہ، ہر کوشش کا ایک ثمر، ہر سبب ایک مسبب کا متقاضی، اور ہر علت ایک معلول کو مستلزم۔ فطرت کا یہ وہ اٹل اور مانا ہوا اصول ہے جس سے سرِ مو انحراف ممکن نہیں۔

یہی زندگی ہے، اسی پر علوم و فنون کی بنیاد قائم ہے، اور یہی وہ چیز ہے جس نے سائنس اور ٹیکنالوجی کے ارتقاء کو آسمان تک اچھال دیا ہے۔ انسان بھی اسی فطرت، اسی قانون اور اسی حکمت تعلیل کا حسین و جمیل شاہکار ہے۔ اسی فطرت سے اس نے گوشت پوست حاصل کیا ہے، اسی کی آغوش میں اس نے آنکھ کھولی ہے، اسی کی فضا میں یہ پلا بڑھا ہے اس لیے ناممکن ہے کہ اس کا ذہن، اس کا ارادہ، اور عمل ان علل، عوامل اور اسباب سے کلیۃً تہی اور آزاد ہو جو ہر ہر لمحہ اس پر اثر انداز ہوتے رہتے ہیں۔ اور اس کی خواہشات، مزاج اور پسند کا ہیولیٰ تیار کرتے رہتے

ہیں۔ **فطرتیت** (naturalism) کے ان حامیوں کا کہنا ہے کہ ارادہ جو بظاہر ایک بسیط اور دفعتاً ابھر آنے والی چیز معلوم ہوتا ہے دراصل ایک مرکب حقیقت سے تعبیر ہے۔ یا یوں کہنا چاہیے کہ علل و اسباب کی ایک مربوط زنجیر کا نام ہے جس کی صرف آخری کڑی کا ہمیں احساس ہوتا ہے۔ اور باقی کڑیاں جنھوں نے ارادہ کو ایک خاص منزل تک پہنچایا، یا اس کو فعل و کارفرمائی کی متعین صورت بخشی ہے، چونکہ ہماری نظروں سے اوجھل ہوتی ہیں اس لیے ہم ان کی صحیح حقیقت سے ناآشنا رہتے ہیں۔ اور صرف اس آخری کڑی ہی کو دیکھ کر اپنے بارہ میں مختار ہونے کا یک رخہ فیصلہ کر لیتے ہیں۔

فطرتیت کا مطالبہ یہ ہے کہ انسانی ذہن کو پورے کارخانہ قدرت کی طرح فطرت ہی کا ایک جز قرار دیا جائے کہ جس میں قاعدہ و قانون کا سکہ رواں ہے۔ کیونکہ اسی اور صرف اسی علمی اور سائنٹفک بنیاد پر ہم ذہن انسانی کی تحیر زائیوں کا ٹھیک ٹھیک جائزہ لے سکتے ہیں اور کسی مفید نتیجہ تک پہنچ سکتے ہیں۔

فطرتیت

۳۔ فطرتیت کے حامیوں نے ذہن کے بارہ میں قابل فہم ہونے کی جو رائے پیش کی اسی کے بل پر نفسیات کے ماہرین نے اسے ٹٹول اور مختلف تجربات کی روشنی میں اس کی کارفرمائیوں کی کچھ بنیادیں تلاش کیں اور یہ معلوم کرنے کی کوشش کی کہ اس کی حرکت و عمل کا نقشہ کن خطوط پر ترتیب پذیر ہوتا ہے۔ اس سلسلہ میں کئی مدارس فکر قائم ہوئے۔ جبر کے قائلین میں ایک گروہ **مطلقیت** (absolutism) کے حامیوں کا ہے جو انسانی "انا" اور کردار کو مترادف قرار دیتا ہے۔ اس کا کہنا

ہے انسان اپنے اعمال اور روزمرہ کی زندگی میں مجبور ہے کہ اپنے افعال کو عادات و کردار کے انھیں متعین سانچوں میں ڈھالے جو پہلے سے متعین ہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک بخیل اور کنجوس شخص سے جود و سخاوت کی توقع نہیں کی جا سکتی اور ایک ایسا شخص جو خود غرضی کے ماحول میں پروان چڑھا ہے کبھی بھی مخلص نہیں ہو سکتا۔ اور ذاتی منفعت کے حدود سے اونچا اٹھ کر کبھی بھی ایسا طرز عمل اختیار نہیں کر سکتا جس سے اس کی ذات کو ضرر پہنچتا ہو۔ گویا عادات کی جکڑ بندی ایسی سخت ہے اور کردار کی راہیں اس درجہ متعین ہیں کہ آزادی ارادہ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ نفسیات ہی کے ایک مدرسۂ فکر نے زیادہ سائنٹفک تجزیہ سے کام لیا ہے۔ یہ اس بات کا قائل ہے کہ ذہن انسانی از خود اپنی اندرونی فطرت کے تقاضے سے کسی فعل پر آمادہ نہیں ہوتا بلکہ کچھ داخلی اور خارجی محرکات (stimulant) ہوتے ہیں جو اس کو فعل و عمل پر آمادہ کرتے ہیں۔ زیادہ علمی زبان میں یوں کہنا چاہیے کہ انسانی عمل و کردار کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں ہے کہ وہ نام ہے اس تعلق و رشتہ کا جو محرکات اور ان کے رد عمل کی صورت میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔

نہایت ہی مختصر لفظوں میں یہ ہے جبر و قدر کے اشکال کی فلسفیانہ صورت جس نے موجودہ ذہنوں کو متاثر کر رکھا ہے۔ مسلمانوں میں یہ مسئلہ کن اسباب کی بنا پر ابھرا۔ ائمہ کا اس سلسلہ میں کیا موقف ہے۔ متکلمین نے اس کے کن کن گوشوں کے بارہ میں اظہار خیال کیا۔ اور علامہ ابن تیمیہ نے اس کی گتھیوں کو کس حکیمانہ انداز سے سلجھانے کی کوشش کی اور اس ضمن میں کس درجہ دقیقہ رسی، نکتہ سنجی اور ژرف نگاہی کا ثبوت دیا، ان تمام سوالات کے جواب سے عہدہ برآ ہونے سے پہلے یہ ضروری

ہے کہ جبر کی تائید میں یہ تین نقطہ ہائے نظر جس انداز سے پیش کیے جاتے ہیں اس پر بحث و نظر کے پیمانوں کو حرکت دی جائے۔ اور آغاز ہی میں بتا دیا جائے کہ ان میں کیا کیا پیچ یا بل پنہاں ہیں۔

جبر کے سہ گونہ دلائل سے متعلق تفصیلی محاکمہ

جہاں تک پہلے اسلوب نظر کا تعلق ہے اس میں دو چیزوں سے جبر پر استدلال کیا جاتا ہے۔ ایک اللہ تعالیٰ کے ہمہ گیر علم سے اور دوسرے اس کی ہمہ گیر قوت سے۔ یعنی اگر اس کا علم ہمارے ہر ہر تخیل اور ہر ہر جنبش فکر کو محیط ہے تو اس میں انسان کی آزادی کار اور طرفگی عمل کے لیے باقی ہی کیا رہ جاتا ہے۔ اسی طرح اگر اس کی قدرت عمل و فعل کے تمام خانوں تک وسیع ہے اور ہر ہر کام براہ راست اسی کی قدرت و تخلیق کا نتیجہ ہے تو اس کے بعد انسانی جدوجہد کے لیے تگ و دو کے کن خانوں کو فرض کیا جائے گا۔

اس طرز استدلال کو اس دوٹوک انداز میں پیش کیا جاتا ہے کہ گویا انسانی آزادی اور اللہ تعالیٰ کی وسعت علم و قدرت دو متضاد چیزیں ہیں۔ اس لیے یا تو انسانی حرمت و توقیر کی خاطر اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت کے دائروں کو محدود گردانا جائے، اور یا پھر اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت کی ہمہ گیری کے پیش نظر انسانی آزادی پر قدغن اور پابندیاں عائد کی جائیں۔

اور اگر ہم تھوڑی دیر کے لیے بحث کو صرف حدود علم ہی تک محدود رکھیں تو کہا جا سکتا ہے عموماً ہوا بھی یہی ہے کہ لوگوں نے یا تو ارسطو کے تتبع میں اللہ تعالیٰ کے علم مطلق پر زور دیا ہے اور یا پھر افلاطون کی پیروی میں اس کو محدود مانا ہے۔

ہمارے نزدیک اللہ تعالےٰ کو محدود العلم ہستی ماننے میں ایک زبردست پیچیدگی پنہاں ہے۔ پیچیدگی یہ ہے کہ اول تو علم بجائے خود کوئی محدود شئے نہیں چہ جائیکہ اللہ تعالےٰ کے علم کو محدود قرار دیا جائے۔ یعنی انسانی علم بھی ایسا وسیع، ایسا متنوع اور ترقی پذیر ہے کہ جس کے حدود متعین کرنا مشکل ہے۔ پھر اصل سوال یہ ہے کہ اگر اللہ تعالےٰ کے علم کو کسی فلسفیانہ مجبوری سے محدود مان بھی لیا جائے تو کیا ایسا خدا انسان کی علمی عظمتوں کو متاثر کر سکے گا۔ اور خود عظمت و جلال کے اس عرش پر متمکن رہ سکے گا جو اس کو مذہب و دین کی بدولت حاصل ہے۔ دوسرے لفظوں میں سوال یہ ہے کہ آیا اللہ تعالےٰ کا یہ تصوّر مذہبی و دینی ذہنوں کے لیے قابل قبول ہو سکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ہرگز نہیں۔

اس مرحلہ پر دریافت طلب بات یہ محسوس ہوتی ہے کہ اس اشکال کا آخر حل کیا ہے؟

علم الٰہی کی نوعیت بیانیہ ہے مقدرہ نہیں

ہمارے خیال میں اس طرز استدلال میں بنیادی خامی یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ کے علم کی وسعت و ہمہ گیری کو خواہ مخواہ جبریت (determinism) کے مترادف سمجھ لیا گیا ہے۔ حالانکہ واقعہ یہ نہیں۔ واقعہ صرف یہ ہے کہ اس کا علم بیانیہ (descriptive) نوعیت کا ہے مقدرہ (determinative) نوعیت کا نہیں۔ یعنی انسان اپنی زندگی میں اختیار کو جس جس انداز میں برتے گا، آزادی ارادہ کی نعمت سے جس جس طریق سے بہرہ مند ہوگا، اللہ تعالےٰ اس کو پہلے سے جانتا ہے۔ نہ یہ کہ اس کا پیشین علم انسانی تگ و دو کو جبر و اضطرار کے قانون میں منحصر کرنے والا ہے۔ علم الٰہی کی یہ توجیہہ بہت ہی اطمینان بخش ہے۔ لیکن اگر کوئی پوچھ بیٹھے کہ زندگی میں اگر کسی نوعیت

کا جبر نہیں ہے، اور پہلے سے اس کی کڑیاں مرتب و متعین نہیں ہیں۔ تو ان سے علم الٰہی متعرض کیسے ہو سکتا ہے۔ ایسی صورت میں غور و فکر کے سامنے فی الحقیقت ایسی اوگن گھاٹی ابھر آتی ہے جس سے بچ نکلنا بظاہر آسان نہیں معلوم ہوتا۔

بات یہ ہے کہ علم اور بالخصوص کسی شے کا پیشین علم ہمیشہ ایک نوع کا جبر چاہتا ہے۔ ایک نوع کے قاعدہ اور یقین کا طالب ہے۔ ہم گھڑی کو دیکھ کر کہہ سکتے ہیں اب بارہ بجے ہیں اور اس کے ٹھیک دو گھنٹے بعد دو بجیں گے۔ اس لیے کہ گھڑی کی مشینری کو بنایا ہی ایسے طریق سے گیا ہے کہ اس سے وقت کا صحیح صحیح اندازہ ہو سکے۔ اسی طرح طلوع آفتاب، اور کسوف و خسوف سے متعلق پیش گوئی کرنا اسی بنا پر سہل اور ممکن ہے کہ قدرت کے یہ تمام مظاہر جبر و اضطرار کے اصول پر رواں دواں ہیں۔ زیادہ غور کیجیے گا تو معلوم ہوگا کہ علم کی تمام ترقیات اور سائنس کی جملہ طرفہ طرازیاں اسی مسلّمہ اصول کی رہین منت ہیں کہ یہ کارخانۂ قدرت یونہی بغیر کسی قاعدہ و قانون کے نہیں چل رہا ہے بلکہ یہ علت و معلول کی جبری سلک میں منسلک ہے۔ اور جبر ہی وہ اساس اور بنیاد ہے جس پر علم و معارف کی تمام فتوحات کا دار و مدار ہے۔ علم کے بارے میں اگر یہ تجزیہ صحیح ہے تو اس کے منطقی طور پر یہ معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے حدودِ علم کو بھی اس وقت تک تمام انسانی اعمال تک وسعت پذیر نہیں مانا جا سکتا جب تک کہ خود ان اعمال سے متعلق یہ نہ مان لیا جائے کہ ان کے پیچھے بھی علت و معلول کی جبری کڑیاں کارفرما ہیں۔

اعتراض کی یہ نوعیت بلاشبہ صحیح ہے، اور مسکت بھی ہے۔ مگر اس کے افسوں کو ہم یہ کہہ کر دور کر دے سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے علم کو انسانی علم پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ انسانی علم بلاشبہ مجبور ہے کہ جبر کا سہارا لے مگر

اللہ تعالیٰ کا علم ان سہاروں کا محتاج نہیں۔ وہ ہر ہر شے کو پہلے سے پوری تفصیلات کے ساتھ جانتا ہے بغیر اس کے کہ ان میں تعلیل کے رشتوں کو تسلیم کیا جائے۔

انسان ایک تخلیقی انلہ ہے۔ ذہن مادہ کم ہے اور کچھ اور زیادہ ہے

جبر کی تائید میں دوسرا اسلوب نظر وہ ہے جسے فطرتیت کے حامی پیش کرتے ہیں۔ ان کا موقف آپ سمجھ چکے۔ ان کے دلائل کی تلخیص دو لفظوں میں یہ ہے کہ ذہن انسانی کو مادی قوانین سے مستثنیٰ نہیں ٹھہرایا جا سکتا یعنی جس طرح ساری کائنات میں علت و معلول کا قانون جاری و ساری ہے، اسی طرح ذہن و فکر کی لطیف جنبش و حرکت پر بھی اس کا اطلاق ہونا چاہیے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ذہن اپنی تمام توانائی جسم و مادہ سے حاصل کرتا ہے اور اسی طرح تکمیل و ارتقاء کی منزلیں طے کرتا اور پروان چڑھتا ہے جس طرح کوئی مادی شئ پھیلتی پھولتی اور پروان چڑھتی ہے۔ اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ جسم و مادہ کے ساتھ اس کا گہرا رابطہ اور تعلق ہے۔ چنانچہ اسے اگر نقصان و ضرر پہنچے تو ذہن و فکر کی کارگزاری پر بھی برابر ان کا اثر پڑتا ہے۔ بالخصوص جب بھیجے کا کوئی حصہ یا دماغ کے ابھاروں میں سے کوئی ابھار ضرب اور چوٹ سے متاثر ہو تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ذہن کی کارفرمائی میں طرح طرح کی رکاوٹیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ یہ سب باتیں صحیح ہیں مگر ان تمام باتوں کو ماننے کے بعد بھی یہ تسلیم کر لینا مشکل ہے کہ ذہن کا دائرۂ فکر مادہ و جسم کی طرح سمٹا ہوا ہے۔ اس کی تگ و تاز محدود ہے اور اس پر مادی اور میکانکی قواعد کا اطلاق ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر انسانی ذہن کے بارہ میں اس تنگ نگہی کو مان لیا جائے تو اس صورت میں نہ صرف آزادی ارادہ کی نفی ہوتی ہے، نہ صرف انسانی عظمت کا انکار لازم آتا ہے

بلکہ علاوہ ازیں انسان کے ان خوارق فکری کی کوئی توجیہ نہیں کی جاسکے گی کہ جن کی روشنی میں تاریخ ارتقاء کے قدم بڑھاتی ہے اور جن کی مدد سے علوم و فنون اور تہذیب و تمدن کے قافلے اپنے لیے منازل کی تعیین کرتے ہیں۔

یہ صحیح ہے کہ فکر و ذہن کا یہ ارتقاء سراسر قوانین فطرت ہی کی تخلیق کا نتیجہ ہے اور جبر و اضطرار کی استواریوں ہی کا رہین منت ہے۔ مگر اس کو بالکل مادّی قرار دینا مشکل ہے۔ اس لیے کہ انسان ایک تخلیقی انا ہے جو اقدار کو جنم دیتا ہے، منازل کی تعیین کرتا ہے، اور سعی اور تگ و دو کے اسلوب اور نہج واضح کرتا ہے۔ جو اپنے مضمرات فکری میں علوم و فنون کی گوناگوں تابشیں رکھتا ہے۔ اور جو نہ صرف خود آزاد ہے بلکہ مادّہ کے جبر پر ستم کے تیر چلاتا، اور اس کو حسب منشا ڈھالتا ہے۔

ظاہر ہے کہ ایسے تخلیقی انا کو ہم صرف مادّہ کی کرشمہ سازی نہیں ٹھہرا سکتے کہ جو مادّہ کے جبر کو اختیار کے سانچوں میں ڈھالنے والا ہو۔ یہ مادّہ کے علاوہ کچھ اور بھی ہے۔ بلکہ زیادہ صحیح انداز بیان میں یوں کہنا چاہیے کہ یہ مادّہ کم ہے اور کچھ اور زیادہ ہے۔

موجودہ دور کے نفسیاتی نظریات کی خامی۔ سیرت کا تعلق صرف ماضی ہی سے نہیں مستقبل سے بھی ہے۔ برگساں کی تصریح

تیسرا منبع جس سے جبر و اضطرار کے حق میں دلائل چھن چھن کر باہر آتے اور فکر و ذہن کو متاثر کرتے ہیں موجودہ دور کے وہ نظریات ہیں جن کا تعلق نفسیات سے ہے۔ اس کے بارے میں چند اصولی باتیں ذہن نشین رہنا چاہیے۔

۱۔ یہ علم فی الحال ترقی و تکمیل کی ابتدائی منزلوں میں ہے مکمل اور قطعی

ہرگز نہیں۔ یہ صحیح ہے کہ تعلیم، اصلاح اور علاج کے میدان میں اس کے نتائج کی روشنی میں اچھا خاصہ استفادہ کیا جاسکتا ہے مگر یہ اس لائق بہرحال نہیں ہے کہ اس کی کسی رائے سے زندگی کے بنیادی مسائل پر روشنی ڈالی جاسکے۔

۲- اس شعبہ نفسیات کا عمومی رجحان یہی رہا ہے کہ ذہن انسانی کے عمل و فعل کی کوئی سائنٹیفک اساس دریافت کی جائے۔ لیکن اب تک اس میں پوری پوری کامیابی حاصل نہیں ہو سکی۔ اس باب میں زیادہ سے زیادہ جو تحقیقی بات کہی گئی وہ یہ ہے کہ ذہن انسانی کا عمل و فعل داخلی و خارجی محرکات اور ان کے ردعمل سے متعین ہوتا ہے۔ لیکن اس سے ذہن انسانی کی فعلیت، طباعی اور تازہ کاری کی نفی نہیں ہوتی۔ یہ صحیح ہے کہ یہ محرکات ذہن کے لیے فعل و عمل کی ایک فضا مہیا کرتے ہیں۔ ان کے مضمرات عمل کو ابھارتے اور ارادہ کی سمتوں کو متعین کرنے میں مدد دیتے ہیں لیکن اس کے ہرگز یہ معنی نہیں کہ ذہن خود ایک مجہول (passive) اور منفعل شئی کا نام ہے۔ اور اس میں ایجاد، اختراع اور تخلیق کی صلاحیتیں نہیں ہیں۔ ہم ان محرکات اور ان کے ردعمل کو سائنس کی زبان میں اسباب و علل (causations) نہیں کہتے۔ بلکہ یہ سمجھتے ہیں کہ ان کی حیثیت صرف موید و معین یا سازگار حالات و شرائط کی ہے۔ جن کی وجہ سے ذہن کی قوت عمل ابھرتی ہے اور جن کی بدولت ذہن کو موقع ملتا ہے کہ عمل و فعل کے بہت سے امکانات کو چھانٹ کر کسی ایک امکان کو اپنے لیے پسند کرلے۔

مطلقیت (absolutism) کے حامیوں نے کردار کا جو تصور قائم کیا ہے وہ صحیح نہیں۔ یہ صحیح ہے کہ کردار و سیرت، اور انسانی انا قریب قریب مترادف ہیں لیکن اس کے صرف یہ معنی ہیں کہ ایک مخصوص کردار، ایک

متعین انا پر دلالت کرتا ہے۔ اس کے یہ معنی ہرگز نہیں ہیں کہ انسان اپنے اعمال اور روزمرہ کی زندگی میں مجبور ہے کہ وہ عادات وسیرت کے متعین سانچوں کے مطابق اپنے اعمال کو ڈھالے جو پہلے سے متعین ہیں۔

سوال یہ ہے کہ پہلے سے متعین سانچوں سے کیا مراد ہے؟ کیا سیرت کے معنی بعینہٖ اس حقیقت کے نہیں کہ ایک انسان طبیعت، مزاج، حوصلوں اور مصالح کے بتوں کو توڑ کر اپنے لیے ایک خلاق موقف اختیار کر لیتا ہے۔ اور پھر مختلف مواقع پر حالات کی مجبوریوں کے باوجود اپنے اس خلاق موقف پر قائم رہتا ہے۔ اور اس طرح بار بار اس کا اعادہ کرتا رہتا ہے تا آنکہ یہ اختیار بالآخر ایک نوع کے جبر میں بدل جاتا ہے۔ لیکن پھر اس جبر میں بھی غیر محدود لطائف، مقامات اور منزلیں ہیں جن میں اختیار کی فراوانی بغیر کسی روک ٹوک کے باقی رہتی ہے۔

فرض کیجیے ایک شخص نے ایک نازک مرحلہ پر سچ بولا اور اس کی روحانی لذتوں سے بہرہ یاب ہوا۔ پھر اس نے طے کر لیا کہ جب کبھی جھوٹ، بے ایمانی اور ذاتی مصلحت کی فریب کاریاں اس کے پائے استقلال میں لغزش پیدا کرنا چاہیں گی، یہ ان کے سامنے نہیں جھکے گا اور صداقت شعاری کے دامن کو مضبوطی سے تھامے رہے گا۔ کون کہہ سکتا ہے اس صورت میں کردار و سیرت کا جو نظام جبر ہے اس میں اختیار کا غالب عنصر شامل نہیں۔ اسی طرح سچائی کے بے شمار لطائف، مدارج اور منازل کی تحدید کس نے کی ہے۔ اور کردار و سیرت کی بوقلموں منزلوں کو کس نے گنا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ قطعی ممکن ہے کہ سچائی اور صداقت شعاری کا ہر ہر فعل اپنے اندر ایک طرفگی، ایک جدت اور نئی صورت حال لیے ہوئے ہو، اور نوع صدق میں توافق کے باوجود جزئیات حد درجہ مختلف ہوں۔ انسانی انا کے بارے میں برگساں کا یہ تجزیہ بالکل صحیح ہے کہ یہ دو عناصر سے ترکیب پذیر ہے۔ ایک عنصر ماضی یا حال کا ہے اور دوسرا عنصر

مستقبل کا ہے۔ یعنی یہ بالکل جائز ہے کہ کوئی شخص اپنے لیے ایسے طرزِ عمل کو منتخب کرے جو بالکل ہی نیا اور خلافِ توقع ہو۔ اور بظاہر ماضی یا حال سے اس کا کوئی تعلق نہ ہو۔

مسئلہ جبر و قدر اور مسلمان متکلمین

مسئلہ جبر کے ان ضروری متعلقات کی تشریح و توضیح کے بعد اب ہمیں اصل موضوع کی طرف پلٹنا ہے اور بتانا ہے کہ

۱۔ جبر و قدر کا یہ اشکال مسلمانوں میں کب ابھرا اور مقبول ہوا۔

۲۔ اسلام کا اپنا موقف اس سلسلہ میں کیا ہے۔

۳۔ متکلمین نے اس کے کن کن گوشوں سے تعرض کیا اور علامہ ابن تیمیہ نے اس تاریخی اور بدرجہ غایت فلسفیانہ بحث میں کیا موقف اختیار کیا اور بحث و تمحیص کو فکر و تعمق کے کن جواہر پاروں سے سجایا، اور تحقیق و مطالعہ کے کن انمول موتیوں کو صفحاتِ قرطاس پر بکھیرنے کی کامیاب کوشش کی۔

قدریہ و جبریہ کے تعارف کے ضمن میں ہم دونوں گروہوں کی تاریخی حیثیت پر بحث کر چکے ہیں، اور یہ بتا چکے ہیں کہ جبر و اضطرار کا یہ تصور مسلمانوں میں کب پیدا ہوا، اور کس طرح اس نے ایک مستقل مدرسۂ فکر کی حیثیت اختیار کر لی۔ یہاں اختصار کے ساتھ چند نکات ذہن میں رہنا چاہئیں۔

قدر کے بارے میں محدثین نے جو بکثرت احادیث پیش کی ہیں ان سے کم از کم اس بات کا قطعی اندازہ ہوتا ہے کہ صحابہ ہی کے زمانہ میں انسان کے دائرۂ اختیار سے متعلق سوالات ذہنوں میں ابھر آئے تھے۔ اس کی تائید حضرت ابن عباسؓ کے اس رسالہ سے بھی ہوتی ہے جس میں آپ نے اہل شام کے جبریہ کو مخاطب کیا ہے[1]۔ اس کے کئی اسباب ہو سکتے ہیں۔ پہلا اور اہم سبب تو

---

[1] المذاہب الاسلامیہ، مصنفہ ابو زہرہ، مطبوعۃ المطبعۃ النموذجیہ، ص ۱۶۲ و ۱۶۴

قرآن حکیم کی وہ آیات ہو سکتی ہیں جن میں جبر و اختیار کے دوگونہ پہلوؤں پر بالواسطہ روشنی پڑتی ہے۔ بالواسطہ کی قید ہم اس لیے بڑھا رہے ہیں کہ جبر و اختیار کا اشکال قرآن حکیم کا اپنا اشکال نہیں کیونکہ قرآن حکیم تو شروع ہی میں یہ فرض کر کے انسان کو رشد و ہدایت کی راہوں پر ڈالتا ہے کہ یہ اپنے فیصلوں میں ہر طرح آزاد اور خود مختار ہے۔ جبر کا شبہ دراصل ان آیات کا رہین منت ہے جن میں اللہ تعالےٰ کی مشیت، قدرت اور علم کی وسعتوں کو بیان کیا جاتا ہے۔ آئندہ چل کر ہم ان آیات کے بارہ میں مفصل بحث کریں گے۔

دوسری اقوام کے میل جول اور خیالات و افکار کے تصادم نے بھی اس نوع کے تصورات کی آبیاری کی۔ چنانچہ جعد بن درہم جس کی طرف اس بدعت کو منسوب کیا جاتا ہے، خود اس کے بارے میں اس قسم کی شہادت موجود ہے کہ یہ یہودیوں سے متاثر تھا۔[1] تاریخ سے اس امر کی توثیق بھی ہوتی ہے کہ اس عقیدہ کا ایک منبع مجوسی خیالات و افکار کی اشاعت و فروغ بھی ہے۔[2]

مشرکین مکہ جبری تھے

اسلام سے پہلے مشرکین عرب بھی جبر کا اقرار کرتے تھے

سیقولون الذین اشرکوا لو شاء اللہ ما اشرکنا نحن ولا اباءنا ولا حرمنا من دونه من شیئ انعام ۱۴۸

جو لوگ شرک کرتے ہیں وہ کہیں گے کہ اگر خدا چاہتا تو ہم شرک نہ کرتے

۱۔ المذاہب الاسلامیہ مصنفہ ابو زہرہ۔ مطبعۃ المطبعۃ النموذجیہ ص ۱۷۲، ۱۷۴

۲۔ ایضاً۔

اور نہ ہمارے باپ دادا اس کے مرتکب ہوتے اور نہ ہم کسی چیز کو حرام ٹھہراتے۔

قال الذین اشرکوا لو شاء اللہ ما عبدنا من دونہ من شیء نحن ولا آباءنا ولا حرمنا من دونہ من شیء نحل

اور مشرک کہتے ہیں اگر خدا چاہتا تو نہ ہم ہی اس کے سوا کسی کو پوجتے اور نہ ہمارے بڑے ہی پوجتے اور نہ اس کے فرمان کے بغیر ہم کسی چیز کو حرام ٹھہراتے۔

وقالوا لو شاء الرحمٰن ما عبدنٰھم زخرف / ۲۰

اور کہتے ہیں کہ اگر خدائے رحمٰن چاہتا تو ہم ان کو نہ پوجتے۔

ابو قیس بن اسلت الانصاری ایک جاہلی شاعر انسان کی خوشی اور الم کو براہ راست زمانہ کی فسوں کاریوں کا نتیجہ قرار دیتا ہے

اقضی بھا الحاجات، ان الفتی
رھن بذی لونین خداع (۲)

میں اس کو اپنی ضروریات کے لیے استعمال کرتا ہوں، ہر نوجوان منافق اور دھوکہ باز زمانہ کا اسیر ہے۔

ثعلبہ بن عمرو العبدی کھلے لفظوں میں قضا و قدر کے فیصلوں کے سامنے سر جھکا دیتا ہے۔

ع ولا ھو عما یقدر اللہ صارف (۱)

اور نہ وہ قضا و قدر کے فیصلوں کا رخ پھیرنے والا ہے۔

۱۔ مفضلیات مطبعۃ المعارف مصر، ص، ۳۰۵ ۲

۲۔ ایضاً، ص ۲۸۷، ۱۱

المرقش الاصغر، عرب کا جمیل ترین شاعر "متوم" یا قضا و قدر کی کارفرمائیوں کے بارہ میں صاف صاف کہتا ہے

للفتى غائلٌ يغوله، يا ابنة عجلان من وقع المحتوم(۲)

ہر ہر نوجوان کو ہلاکت و موت کا سامنا کرنا ہے۔ اے بنت عجلان یہ منجملہ
ان امور کے ہے جس کا پہلے سے فیصلہ ہو چکا ہے۔

جبر کا تیسرا سبب ان تاریخی عوامل کی ستم ظریفی ہے جن کی وجہ سے مسلمانوں کا سیاسی نظام درہم برہم ہو کر رہ گیا، یا جن کی وجہ سے اسلامی صفوں میں انتشار پھیلا، تلوار چلی اور جاہلیت کی دبی ہوئی عصبیتیں پھر سے ابھر آئیں۔ جس کا نتیجہ منطقی طور پر یہ نکلا کہ وہ مسلمان جن کو اسلام نے اخوت و الفت کے مضبوط رشتوں میں منسلک کر رکھا تھا اب کئی گروہوں میں منقسم ہو گئے۔ اس افراتفری کے عالم میں غیر شعوری طور پر قضا و قدر کی کارفرمائیوں پر یقین بڑھتا ہے اور کچھ اس طرح کے خیالات کو فروغ پانے اور پنپنے کا خواہ مخواہ موقع ملتا ہے کہ اسلام ایسے کامل و جامع نظام حیات میں اس نوع کے شدید اختلافات کی گنجائش نہیں ہے۔ اور اس طرح اس امت سے جس کو آنحضرتؐ کی صحبت و رفاقت کا فخر حاصل ہے یہ توقع نہیں کی جا سکتی تھی کہ یہ اتنی جلدی اسلام کے پیغام اتحاد و یگانگت کو یوں بھول جائے گی اور یوں آپس کی افسوسناک آویزشوں میں الجھ کے رہ جائے گی۔

لیکن اس کا کیا جائے کہ اللہ تعالے کو یونہی منظور تھا۔ اسلامی تاریخ کو اختلاف و تشتت کے اس دور سے بہرحال گزرنا ہی تھا۔ یہ تو ہوئی جبر و اضطرار کے اسباب کی نشاندہی، دریافت طلب یہ نکتہ ہے کہ

۱۔ المفضلیات، ۵۷۔ ۲۲

اس باب میں اسلام کا اپنا موقف کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ وہ جبر کا حامل ہرگز نہیں ہو سکتا۔ اس سے پہلے کہ ہم اس مسئلہ سے تفصیلی تعرض کریں، یہ ضروری ہے کہ پہلے ان آیات کو من و عن درج کر دیں جن سے جبر و اضطرار پر استدلال کیا جاتا ہے۔ اور بتائیں کہ اس استدلال میں کیا خامی ہے۔ ہم اس مرحلہ پر حدیث سے قطع نظر کر کے قرآن اور صرف قرآن ہی پر محض اس بنا پر بھروسہ کر رہے ہیں کہ عقاید کے ضمن میں یہی دستاویز قطعی، دو ٹوک اور فیصلہ کن ہو سکتی ہے۔ یہ بات نہیں کہ اس سلسلہ میں ہم واٹ Watt M کی اس رائے سے اتفاق رکھتے ہیں کہ احادیث بحیثیت مجموعی جبر و اضطرار پر دلالت کناں ہیں۔ کیونکہ واقعہ یہ نہیں۔ احادیث میں جس درجہ عمل کی اہمیتوں پر زور دیا گیا ہے اور جس جس انداز سے عزم و ہمت کے دواعی کو ابھارا گیا ہے اس سے ہر پڑھا لکھا شخص واقف ہے۔

جبر سے متعلقہ آیات

جن آیات کو جبر کے ضمن میں مبنی استدلال ٹھہرایا جاتا ہے ان میں سے زیادہ اہم اور نسبتہً زیادہ واضح درج ذیل ہیں۔

(۱) وما تشاءون الا ان یشاء اللہ ان اللہ کان علیما حکیما الدہر ۳۰

اور تم کچھ بھی نہیں چاہ سکتے مگر جو خدا کو منظور ہو۔

(۲) وما تشاءون الا ان یشاء اللہ رب العالمین

اور تم کچھ بھی نہیں چاہ سکتے مگر وہی جو خدائے رب العلمین چاہے۔

(۳) ویعلم ما فی البر والبحر وما تسقط من ورقۃ الا یعلمها ولا حبۃ فی ظلمت الارض ولا رطب و لا

یابس الا فی کتاب مبین انعام ٦٠

اور اسے جنگلوں اور دریاؤں کی سب چیزوں کا علم ہے اور کوئی پتہ نہیں جھڑتا مگر وہ اس کو جانتا ہے اور زمین کے اندھیروں میں کوئی دانہ اور ہری اور سوکھی چیز نہیں مگر کتاب روشن میں لکھی ہوئی ہے۔

(۴) وکان اللّٰہ علیٰ کل شیءٍ قدیراً" احزاب ٢٧

اور خدا ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔

(۵) و ان یمسسک اللّٰہ بضرٍّ فلا کاشف لہ الّا ھو و ان یمسسک بخیر فھو علیٰ کل شیءٍ قدیر انعام ١٧

اور اگر خدا تم کو کوئی سختی پہنچائے تو اس کے سوا کوئی اس کو دور کرنے والا نہیں۔ اور اگر نعمت و راحت عطا کرے تو کوئی اس کو روکنے والا نہیں۔

(۶) قل اللھم مالک الملک توتی الملک من تشاء و تنزع الملک من تشاء و تعز من تشاء و تذل من تشاء بیدک الخیر انک علیٰ کلّ شیءٍ قدیر آل عمران ٢٦

کہو کہ اے بادشاہی کے مالک! تو جس کو چاہے بادشاہی بخشے اور جس سے چاہے بادشاہی چھین لے اور جس کو چاہے عزت دے اور جسے چاہے ذلیل کرے۔ ہر طرح کی بھلائی تیرے ہی ہاتھ ہے بے شک تو ہر چیز پر قادر ہے۔

(۷) قل ان اللّٰہ یضل من یشاء رعد ٢٧

خدا جسے چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے۔

(۸) ولو شاء اللّٰہ لجعلکم امۃ واحدۃ ولکن یضل من یشاء یھدی من یشاء النحل ٩٣

اگر خدا چاہتا تو ایک ہی امت بنا دیتا لیکن وہ جسے چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے اور جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے۔

یہ اور اس قبیل کی دوسری آیات میں ایک بات بالکل طے شدہ ہے اور وہ یہ ہے کہ ان میں بہ اعتبار سیاق و سباق کے جو حقیقت براہ راست زیر بحث ہے وہ جبر و اضطرار نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کی مشیت، علم اور قدرت کی ہمہ گیری ہے۔ جبر محض ضمنی اور ثانوی حیثیت کا حامل ہے۔ زیادہ سے زیادہ ہم ان کو استدلال سے تعبیر کر سکتے ہیں جو صحیح بھی ہو سکتا ہے اور غلط بھی۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ آیات اللہ تعالیٰ کی مشیت، علم اور قدرت کی وسعتوں کے لحاظ سے تو محکمات کی فہرست میں داخل ہونے کے لائق ہیں، لیکن جبر و اضطرار پر استدلال کی حیثیت سے ان کا شمار متشابہات میں ہونا چاہیے۔

اس سلسلہ میں قطعی اور محکم دو چیزیں ہیں۔ ایک تو وہ آیات جن سے انسانی ارادہ و اختیار پر براہ راست روشنی پڑتی ہے۔ اور دوسرے بحیثیت مجموعی اسلام کا مزاج، فطرت اور تقاضا! پہلے ان آیات پر ایک سرسری نظر ڈال لیجیے جن میں انسانی ارادہ کی آزادی و حرمت کو کھلے بندوں تسلیم کر لیا گیا ہے۔ اور دیکھیے کہ ان میں کیسے دو ٹوک اور غیر مشتبہ انداز بیان میں انسان کی خلقی و عقلی ذمہ داریوں کو ابھارا گیا ہے۔ کیسے کیسے بلیغ پیرایوں میں اس کو جواب دہ اور مسئول ٹھہرایا گیا ہے۔ اور کس طرح گمراہی و ضلالت کے مفسدوں کو تمام تر انھیں کی کج روی اور بدعملی کا نتیجہ قرار دیا گیا ہے۔

اختیار سے متعلقہ آیات

(۱) انا عرضنا الامانۃ علی السموٰت والارض والجبال ف
ابین ان یحملنہا واشفقن منہا وحملہا الانسان انہ
کان ظلوماً جہولاً ‏ احزاب ۷۲

فرائض و احکام کی امانت کو ہم نے آسمانوں پر، زمین پر اور اونچے اونچے پہاڑوں پر پیش کیا تو انھوں نے اس کے اٹھانے سے انکار کیا اور اس سے ڈر گئے۔ اور انسان نے اس کو اٹھا لیا۔ بے شک انسان بڑا ہی ظالم اور نادان تھا۔

(۲) ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان منه مسئولا (بنی اسرائیل ۳۶)

کان، آنکھ اور دل ان سب اعضاء سے باز پرس ہوگی۔

(۳) قل الحق من ربك فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظلمين نارا احاط بهم سرادقها (کہف ۲۹)

کہہ دیجیے یہ قرآن تمھارے پروردگار کی طرف سے حق ہے تو جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کافر رہے۔ ہم نے ظالموں کے لیے دوزخ کی آگ تیار کر رکھی ہے جن کی قناتیں ان کو گھیر رہی ہوں گی۔

(۴) قل يايها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فانما يهتدي لنفسه۔ ومن ضل فانما يضل عليها، وما انا بوكيل (یونس ۱۰۸)

کہہ دیجیے کہ لوگو تمھارے پروردگار کے ہاں سے تمھارے پاس حق آچکا ہے تو جو کوئی ہدایت حاصل کرتا ہے تو ہدایت سے اپنے ہی حق میں بھلائی کرتا ہے اور جو گمراہی اختیار کرتا ہے تو گمراہی سے اپنا ہی نقصان کرتا ہے۔ اور میں تمھارا وکیل نہیں ہوں۔

(۵) كل امرئ بما كسب رهين (الطور ۵۲)

ہر ہر شخص اپنے اعمال کے عوض رہن ہے۔

(۶) أَوَلَمَّا اصابتكم مصيبةٌ قد اصبتم مثليها قلتم انى هٰذا

قل ھو من عند انفسکم آل عمران ۱۶۵

یہ کیا بات ہے کہ جب تم پر احد کے دن مصیبت واقع ہوئی۔ حالانکہ اس سے دو چند جنگ بدر میں تمہارے ہاتھ سے ان پر پڑ چکی ہے، تو تم چلا اٹھے کہ یہ آفت کہاں سے آ پڑی۔ کہہ دیجیے کہ یہ تمہارا اپنا کیا دھرا ہے

(۷) ذالک بما قدمت ایدیکم وان اللہ لیس بظلام للعبید آل عمران ۱۸۲

یہ ان کاموں کی سزا ہے جن کو تمہارے ہاتھوں نے انجام دیا ہے۔

(۸) علمت نفس ما قدمت انفطار ۵

قیامت کے روز ہر شخص کو اپنا کیا دھرا معلوم ہو جائے گا۔

(۹) وما اصابکم من مصیبۃ فبما کسبت ایدیکم ویعفوا عن کثیر۔

اور جو مصیبت تم پر واقع ہوئی ہے سو تمہارے اپنے فعلوں کی بنا پر ہے۔ اور وہ بہت سے گناہ تو معاف ہی کر دیتا ہے۔

ان میں باہمی تطبیق کی صورت

ان آیات کا سرسری مطالعہ ہی اس حقیقت کا آئینہ دار ہے کہ قرآن حکیم انسان کو فرائض و احکام کے سلسلہ میں پورا پورا ذمہ دار اور مکلف ٹھہراتا ہے۔ اور اختیار و عمل کی دولت کا بہترین امین و محافظ قرار دیتا ہے۔ لیکن ہم صرف ان آیات ہی پر اکتفا نہیں کرتے، بلکہ بحیثیت مجموعی اسلام کے مزاج فطرت اور تقاضوں کو بھی دیکھنا چاہتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ آیا وہ مذہب جو انسانی فکر و تدبر کو جھنجھوڑتا اور بیدار کرتا ہے، عمل و جہاد پر مسلمانوں کو ابھارتا اور تیار کرتا ہے، کبھی جبر کا حامی ہو سکتا

ہے۔ اسی طرح جو مذہب مسلمانوں کے لیے زندگی کے خطوط وضع کرتا ہے انفرادی و اجتماعی زندگی کے نقشے بناتا ہے، اور عقلی، روحی اور اجتماعی تکلیفات کا ایک سلجھا ہوا لائحۂ عمل ترتیب دیتا ہے، اس کے بارہ میں جبر و اضطرار کے مکتب فکر کو منسوب کیا جا سکتا ہے۔ بالخصوص ایک زندہ فعال اور تہذیبی و تمدنی اقدار کے حامل دین سے یہ توقع کیونکر قائم کی جا سکتی ہے کہ وہ بے بسی و بے کسی کے اس نظریہ کی تائید کر سکے گا، بلکہ وہ بدنامی کی حد تک زندگی کی تفصیلات سے دلچسپی رکھنے اور ان کو ایک خاص سمت پر ڈالنے کا حامی و مؤید ہے۔

یوں بھی یہ بات دینی نقطۂ نظر سے بے ہنگم سی ہے کہ ایک طرف تو انسان کو مجبور، پابجولاں اور لاچار محض سمجھا جائے اور دوسری طرف اس پر انفرادی و اجتماعی تکلیفات لاد دی جائیں۔ اگر جبر و اضطرار کے تقاضے صحیح ہیں تو منطقی طور پر ان اخلاقی و روحانی تبدیلیوں کے لیے کوئی وجہ جواز پائی نہیں جاتی جن کی طرف مذہب بلاتا اور دعوت دیتا ہے۔ اور اگر مذہب کا موقف درست ہے اور یہ جائز ہے کہ انسان کو صحیح راستے پر ڈالا جائے۔ اس کی عادات بدل جائیں، اس کی سیرت کو سنوارا جائے اور اس کے لیے ایک واضح لائحۂ عمل متعین کیا جائے۔ تو پھر لامحالہ انسانی ارادوں کی کارفرمائیوں پر ایمان لانا ہوگا۔ یہ دونوں چیزیں بیک وقت ایک ہی اہمیت کے ساتھ اسلامی نظام فکر میں جمع نہیں ہو سکتیں۔

اس طویل ترین تمہید کے بعد اصل موضوع کے بارہ میں آخری اور بنیادی سوال یہ رہ جاتا ہے کہ ہمارے ہاں متکلمین نے جبر و قدر کے کن کن گوشوں سے تعرض کیا، اور علامہ ابن تیمیہ نے اس پر فکر و تعمق کے کن گہر ہائے یک دانہ کو بساط بحث پر بکھیرنے میں کامیابی حاصل کی۔

ہمارے ہاں فلسفہ کی حیثیت ثانوی ہے

بات یہ ہے کہ ہمارے ہاں فلسفہ کی حیثیت ثانوی ہے۔ دلوں اور دماغوں پر جس چیز کی گرفت زیادہ مضبوط اور زیادہ استوار ہے وہ مذہب ہے۔ اور یہ مذہب بھی چونکہ ہماری پوری فکری و عقلی زندگی کا احاطہ کیے ہوئے ہے اور اس میں منقول و معقول میں توازن و توافق کی تمام رعایتیں ملحوظ و مرعی رکھی گئی ہیں اس لیے قدرتاً متکلمین اسلام نے جن جن فلسفیانہ اشکال پر بھی غور کیا ہے اسی کی روشنی میں کیا ہے۔ انھوں نے اس مسئلہ پر صرف اسی حد تک بحث و نظر کو پھیلایا ہے جس حد تک اس میں دینی لحاظ سے پھیلنے کی گنجائش نکالی جا سکتی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ متکلمین نے جبر و قدر کے تمام متعلقات پر غور و فکر نہیں کیا بلکہ اس کے صرف انھیں گوشوں سے تعرض کیا ہے جن کا براہِ راست تعلق دینیات سے ہے۔ کیونکہ ان کے نقطۂ نظر سے بحث کا یہی پہلو ایسا تھا جس سے یہ اشکال ابھرتا ہے۔ اس نکتہ کی وضاحت اس بنا پر ضروری ہے کہ اسی کے نہ سمجھنے سے اول اول مستشرقین کو غلط فہمی ہوئی۔ انھوں نے اسی بنا پر معتزلہ کے بارے میں دلچسپی لینا شروع کی تھی کہ شاید یہ گروہ مذہب و منقول کے مقابلہ میں عقل و خرد کی استواریوں کا زیادہ علمبردار ہے۔ مگر جلد ہی ان کی یہ غلط فہمی دور ہو گئی اور انھیں یہ جان کر بے حد مایوسی ہوئی کہ دوسرے فرقوں کی طرح ان کی تمام تر عقلی تگ و تاز بھی اسلام ہی کے دائرے میں منحصر ہے۔ چنانچہ غور و فکر اور کلام و فلسفہ کی کسی منزل میں بھی یہ اسلامی روح سے محروم نہیں ہوئے۔ اور بنیادی طور پر ان خطوط سے ہٹنے نہیں پائے جن کی قرآن نے واضح لفظوں میں نشاندہی کر دی ہے۔

صفات کی رعایت سے جبر و قدر کے بارہ میں چار مدارس فکر پیدا ہوئے!

بہر حال صفات کی رعایت سے مسئلہ جبر و قدر میں چار مدارس فکر رواج پذیر ہوئے۔

۱۔ قدریہ نے تو یہ کہا کہ انسان آپ اپنے اعمال کا نقشہ تیار کرتا ہے۔ پھر ان کی تکمیل کے لیے آپ ہی ارادہ کار فرمائیوں کی طرف رجوع ہوتا ہے اور بالآخر اپنی ہی قدرت و استطاعت کے بل پر ان اعمال کی تخلیق کرتا ہے جن کی انجام دہی مقصود ہوتی ہے۔ جس کے معنی دوسرے لفظوں میں یہ ہیں کہ اللہ تعالےٰ انسانی اعمال کی تفصیلات تیار نہیں کرتا۔ نہ اس کا ارادہ ازلی ان اعمال پر اثر انداز ہوتا ہے۔ نہ اس کی قدرت ان اعمال کی تخلیق و وجود میں کوئی حصہ لیتی ہے۔ اور نہ اس کی ذات پہلے سے ان اعمال کا علم ہی رکھتی ہے۔ بلکہ اس کا علم اس وقت حرکت میں آتا ہے جب یہ اعمال وقوع پذیر ہو چکتے ہیں۔

۲۔ جبریہ کا موقف ان کے مقابلہ میں یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے ازل سے انسانی اعمال کا نقشہ ترتیب دے رکھا ہے۔ اور وہی انسانی ہاتھوں سے ان اعمال کی تخلیق و ایجاد کا ذمہ دار ہے۔ انسانی استطاعت و قدرت اس کی قدرت و استطاعت کے سامنے محض بے بس اور بے چارہ ہے۔

۳۔ معتزلہ کو اگرچہ قدریت سے متہم کیا جاتا ہے تاہم ان دونوں کے بین بین ان کی رائے یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے اپنے اور اپنے بندوں کے جملہ اعمال کا نقشہ ازل سے بلاشبہ تیار کر رکھا ہے۔ لیکن وہ صرف انھیں اعمال کو اس نقشہ کے مطابق انجام دیتا ہے جن کا تعلق اس کی اپنی ذات سے ہے۔ کیونکہ وہ سب کے سب خیر پر مشتمل ہیں اور ان میں شر و ضرر

کا کوئی پہلو پایا نہیں جاتا۔ رہے انسانی اعمال جن میں خیر و شر کے دو گونہ عناصر پائے جاتے ہیں تو وہ نہ تو ان کی تخلیق کرتا ہے اور نہ ان کی تخلیق میں حائل ہی ہوتا ہے۔ بلکہ اس کی ذات گرامی نے انسان کو قدرت و استطاعت کی پوری پوری آزادی دے رکھی ہے کہ اپنی صوابدید کے تحت جو چاہے کرے اور جو نہ چاہے اس سے دست کش رہے۔

۴۔ اشاعرہ نے اعتزال و جبر کے مابین ایک تیسری راہ نکالی۔ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان اعمال کی تخلیق نہیں کرتا بلکہ محض "اکتساب" کرتا ہے اور اس اکتساب کی بنا پر یہ عند اللہ جواب دہ بھی ہے۔

قدریہ کی ذہنی مجبوری

قدریہ کی ذہنی مجبوری واضح ہے۔ ان لوگوں کے سامنے اشکال کی نوعیت دو نکتوں میں منحصر ہے۔ استطاعت و قدرت اور علم و ادراک کی تحدید۔ یعنی ان کے سامنے صورت مسئلہ یہ ہے کہ اگر بندوں کی قدرت و استطاعت کو مستقل بالذات اور غیر متاثر نہ مانا جائے، تو تکلیف یا اخلاقی و دینی ذمہ داری کے لیے کوئی وجۂ جواز پیدا نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر اللہ تعالےٰ کے علم کو اس درجہ وسیع، حاوی، اور جزئیاتِ اعمال تک پھیلا ہوا تسلیم کیا جائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ چونکہ پہلے سے انسانی عزائم اور انسانی کارگزاریوں کا ایک نقشہ معلوم و متعین ہے لہٰذا اس کے خلاف انسانی ارادہ کی تازہ کاریوں کے تمام امکانات بظاہر ختم ہو جاتے ہیں۔ انھوں نے اپنے نقطۂ نظر سے تکلیف یا اخلاقی و دینی ذمہ داریوں کو اتنا اہم قرار دیا جس سے اللہ تعالےٰ کے قدرت و علم کے دائروں میں سمٹاؤ پیدا ہوتا ہے۔ تاہم اس کے وصف عدل کو گزند نہیں پہنچتا۔

جبریہ اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت کی وسعت و ہمہ گیری سے اتنا متاثر ہوئے کہ اس کے لیے ان کو انسانی قدرت و ارادہ کے دائروں کی کلیتہً نفی کرنا پڑی۔

اس طرح گو انھوں نے اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت کی وسعتوں کو محدود اور سمٹا ہوا ہونے سے بچا لیا۔ مگر اس کے وصفِ عدل کی کوئی معقول توجیہہ پیش کرنے سے قاصر رہے۔ اور یہ عقدۂ دشوار تر حل نہ کر پائے کہ اگر انسان اپنے عمل و ارادہ کے لحاظ سے مجبور ہے تو پھر تکلیف، جزا و سزا اور محاسبہ کے لیے کس عقلی اساس کی تعیین کی جائے گی۔ قدریہ اور جبریہ کے موقف سے یہ چیز بہرحال عیاں ہے کہ دونوں نے انسانی اعمال کو اللہ تعالیٰ کی صفات کی روشنی میں دیکھنے کی کوشش کی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ دونوں نے اس سلسلہ میں کن صفات کو زیادہ اہم قرار دیا ہے۔

معتزلہ کا اشکال یہ ہے کہ وہ ایک طرف تو اللہ تعالیٰ کے وصفِ علم و قدرت اور عدل و توحید کی معقول توجیہہ پیش کرنا چاہتے ہیں۔ اور دوسری طرف یہ چاہتے ہیں کہ انسان کی فکری و عملی تگ و تاز پر کسی طرح کی قدغن عائد نہ کی جائے۔ یہ انسان کو صرف مختار ہی نہیں مانتے بلکہ اپنے اعمال و افعال کا خالق بھی تسلیم کرتے ہیں۔

جہاں تک انسان کی عملی ذمہ داریوں کا تعلق ہے، اشاعرہ کا اختلاف بنیادی یا عقلی نہیں بلکہ محض تعبیر و تشریح کا اختلاف ہے[۱]۔

۱- چنانچہ علامہ نے اشعری کے کسب کے بارہ میں یہ مشہور قول نقل کیا ہے۔
ثلاثة اشیاء لا حقیقة لها طفرة النظام. احوال ابی ہاشم و کسب

(باقی اگلے صفحہ پر)

ان کے نقطۂ نظر سے ہر انسان اگرچہ اپنے اعمال کے لیے عند اللہ جوابدہ ہے مگر اس جواب دہی کی بنیاد تخلیق اعمال نہیں کسب اعمال ہے۔

علامہ ابن تیمیہ نے مسئلہ جبر و اضطرار کی پوری پوری چھان بین کی ہے اور ان تمام دلائل سے تعرض کیا ہے جو اس سلسلہ میں عموماً پیش کیے جاتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اسلام کھلے بندوں انسانی اختیار کا قائل ہے اور عقلاً جبر کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ یہ منجملہ ان مسائل کے ہے جن کو الحاد و زنادقہ کی بدعت طرازیوں نے جنم دیا ہے۔

> وكذلك القول بتكليف ما لا يطاق من البدع الحادثة
> في الإسلام كاطلاق القول بأن العباد مجبورون
> على أفعالهم وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها
> على إنكار ذلك[1]۔

اس تکلیف ما لا یطاق کو علی الاطلاق پیش کرنا اسی طرح اسلام میں بدعت طرازی کے مترادف ہے جس طرح انسان کے بارہ میں علی الاطلاق یہ کہنا کہ وہ اپنے اعمال میں مجبور و مضطر ہے۔ سلف اور ائمہ سب نے بالاتفاق اس کا انکار کیا ہے۔

علامہ ابن تیمیہ کی مسئلہ جبر سے متعلق تین تنقیحات

جبر کی اصطلاح گمراہ کن ہے

یہ اس مسئلہ کا تاریخی پہلو ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ جہاں تک امت کے

(گذشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ) صفات الکمالی۔ مطبعۃ المنار ص ۱۲۹۔ یعنی تین چیزیں ایسی ہیں جن کی کوئی حقیقت نہیں۔ نظام کا طفرہ، ابن ہاشم کے احوال، اور اشعری کا نظریہ کسب۔

[1] موافقۃ صحیح المنقول ج ۱ ص ۳۵

سیدھے سادے اور عمومی ذہن کا تعلق ہے اور ان ائمہ کبار کا تعلق ہے جنہوں نے صحیح معنوں میں اسلامی روح کو سمجھا اور عامۃ الناس تک پہنچایا۔ وہ بالاتفاق اس بات کے قائل تھے کہ اسلام انسانی اختیار کا زبردست داعی ہے اور اس کے نظامِ فکر میں جبر و اضطرار ایسی بدعات کے لیے کوئی گنجائش پائی نہیں جاتی۔

مسئلہ کا اصلی مزاج چونکہ عقلی ہے اس لیے خصوصیت سے ہمیں دیکھنا چاہیے کہ علامہ نے اس بحث میں کس دقتِ نظر کا ثبوت دیا ہے۔ اس سلسلہ میں علامہ نے تین اہم نکات پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔

۱۔ لفظ جبر کا استعمال صرف مستحدث یا بدعت ہی نہیں بلکہ غلط فہمی پیدا کرنے والا بھی ہے۔

۲۔ قدرتِ خالق اور قدرتِ مخلوق میں فرق و امتیاز کی نوعیت واضح ہے۔

۳۔ علمِ الٰہی جبر کو مستلزم نہیں!

جبر کی علی الاطلاق نفی کی صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ شاید اللہ تعالےٰ نے انسان کے نظامِ فکر و شعور کو کچھ اس طرح غیر متاثر پیدا کیا ہے کہ اس میں عادات، ماحول اور جبلی رجحانات تک کی دخل اندازی بھی گوارا نہیں، اور اس کی تائید کے معنی یہ ہیں کہ ارادہ و اختیار کی کوئی رمق اس میں موجود نہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ دونوں باتیں غلو پر مبنی ہیں۔ انسان بلاشبہ ایک خاص ماحول میں پیدا ہوتا ہے۔ خاص طرح کی ذہنی ساخت لے کر آتا ہے اور متعین مزاج رکھتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود ان مجبوریوں کے پہلو بہ پہلو اس میں جدت و تخلیق کی بے پناہ صلاحیتیں بھی ہیں۔ اس بنا پر بقول علامہ کے قدماء نے سرے سے اس اصطلاح ہی کو گمراہ کن قرار دیا ہے۔ چنانچہ بقیہ بن ولید نے جب زبیدی اور اوزاعی سے جبر کے بارہ میں استصواب کیا تو زبیدی کا جواب یہ تھا:

امر اللہ اعظم وقدرتہ اعظم من ان یجبر او یعضل ولکن یقضی ویقدر ویخلق ویجبل عبدہٗ علیٰ ما احب

اللہ تعالیٰ کی شان اور قدرت اس سے کہیں بلند تر ہے کہ انسان کو مجبور کرکے رکھ دے۔ یا اس کے کاموں میں رکاوٹ پیدا کرے۔ ہاں وہ مرتبہ علمی میں قضا و قدر کا ایک نقشہ ضرور ترتیب دیتا ہے۔ اسی طرح وہ انسان کو پیدا ضرور کرتا ہے اور حسب پسند انھیں بعض جبلی خصائص سے بہرہ مند بھی کرتا ہے۔

اوزاعی نے کہا:

ما اعرف للجبر اصلاً من القرآن والسنۃ فاھاب ان اقول ذلک ولکن القضاء والقدر والخلق والجبل۔ (۱)

میں کتاب و سنت میں جبر کا لفظ نہیں پاتا۔ اس لیے اس کے نفیاً یا اثباتاً استعمال سے ڈرتا ہوں۔ لیکن اتنا کہہ سکتا ہوں کہ کتاب و سنت میں جو مذکور ہے وہ قضا و قدر، خلق و جبل کے الفاظ ہیں۔

جبل کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ جہاں ہر شخص کو پیدا کرتا اور جسم و قالب کا ایک خاص سانچہ عطا کرتا ہے وہاں ہر ایک انسان کو کچھ جبلی رجحانات اور فطری خصائص یا مزاج سے بھی بہرہ مند کرتا ہے۔

جیسا کہ صحیح مسلم میں اشج عبدالقیس کے بارہ میں ہے:

ان فیک لخلتین یحبھما اللہ الحلم والاناۃ فقال اخلقین تخلقت بھما ام خلقین جبلت علیھما

۱- موافقۃ صحیح المنقول، ج ۱، ص ۲۶۔ ایضاً ص ۲۶

فقال بل خلقین جبلت علیہما ۔ (۱)

تم میں دو خصلتیں ایسی ہیں جنھیں اللہ تعالیٰ پسند کرتا ہے ۔ ایک حلم ، دوسرے صبر و ثبات ۔ ۔ اس نے پوچھا ۔ یا رسول اللہ ! کیا یہ ایسی دو خصلتیں ہیں جنھیں میں نے اختیار کیا ہے ۔ یا ایسی ہیں کہ جن کو میری جبلت میں سمو دیا گیا ہے ۔ آپ نے فرمایا ۔ بلکہ یہ ایسی دو خصلتیں ہیں جن کو تمھارے ضمیر میں رکھ دیا گیا ہے ۔

اور انھیں معنوں میں حضرت علیؓ کے یہ مشہور دعائیہ کلمات ہیں :

اللھم داحی المدحوات فاطر المسموکات جبار القلوب علی فطرتھا شقیھا وسعیدھا (۱)

ان عبارتوں کو نقل کرنے سے علامہ کی غرض یہ ہے کہ "جبر" کے معنوں میں حق و باطل کی دوگونہ آمیزش ہے ۔ حق یہ ہے کہ انسان مطلقاً مختار نہیں اس میں ساخت مزاج ، اور عادات و خصائل کی مجبوریاں بھی ہیں ۔ اور باطل کا پہلو یہ ہے کہ ارادہ و تعقل کی کارفرمائیاں اس لائق ہیں کہ عادات و خصائل کے جبر کو توڑ کے رکھ دیں ۔ اور اختیار کے حسین و جمیل سانچوں میں ڈھال دیں ۔ لہٰذا مناسب یہ ہے کہ کوئی ایسی جامع اصطلاح استعمال کی جائے جس میں مسئلہ کے یہ دونوں رخ واضح ہوں ۔

غور کیجیے گا تو معلوم ہوگا کہ زبیدی اور اوزاعی نے بڑے کام کی بات کہی ہے ۔ انسانی کردار و سیرت کی تشکیل کا مسئلہ اس پر موقوف نہیں کہ اس کو جبر و اختیار کے دو ٹوک خانوں میں تقسیم کر دیا جائے بلکہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ انسان شعور و ادراک کے بل بوتے پر اس جبر کے خلاف نبرد آزما ہو ،

---

۱ ۔ موافقہ صحیح المنقول ، ج ۱ ، ص ۳۶

۲ ۔ ایضاً ، ص ۱۵۵

جو اس کی ترقی کی راہ میں حائل ہے۔ اور اپنے اعمال، تگ و دو، اور خصائل کو اس طرح منظم کرے اور اس طرح اختیار و دانش کے حدود میں لائے کہ جس سے شخصیت و سیرت کے مضمرات ارتقا، نکھر کر سامنے آجائیں۔ ٹھیک اسی نہج سے اختیار و دانش کو جب تک جبر و اضطرار کے سانچوں میں ڈھالا نہیں جائے گا۔ کوئی بھی مستحکم و استوار کردار معرضِ ظہور میں نہ آسکے گا۔

دوسرے لفظوں میں یوں کہنا چاہیے کہ علامہ اور قدماء کے نقطۂ نظر سے جبر و اختیار، دو متضاد اور بالکل ہی الگ عناصر نہیں بلکہ انسانی انا کے دو ضروری جزو ترکیبی ہیں کہ جن سے مل کر کردار، سیرت اور عمل کی معجزہ طرازیاں ظہور میں آتی ہیں۔

جبر و اختیار میں نسبت تضاد نہیں

ایک اہم غلطی کی نشان دہی!

متکلمین اسلام نے اس بحث میں اس اہم نکتہ کو ملحوظ نہیں رکھا کہ جبر و اختیار میں نسبت تضاد نہیں۔ اصل اشکال یہ نہیں کہ انسان یا مختار ہے اور یا مجبور۔ بلکہ اصل اشکال یہ ہے کہ جبر کو کیونکر اختیار میں بدلا جائے۔ اور اختیار پر کس طرح جبر کی چھاپ لگائی جائے۔

ان میں تضاد کا شعور دراصل اس نسبت تقابل سے ابھرتا ہے جو کائنات اور انسان میں وقوع پذیر ہے۔ بلاشبہ یہ عالم مادی، اور یہ کارخانۂ ہست و بود تمام تر جبر کی استواریوں پر قائم ہے۔ یہی نہیں اس جبر پر تمام علوم و فنون کا دار و مدار ہے۔ اور اگر خدانخواستہ قوانین فطرت جبر و اضطرار کے خطوط پر گام فرسا ہونا چھوڑ دیں تو نظام عالم میں ایک زلزلہ آجائے۔ اس صورت میں کوئی علم اور کوئی فن قطعی نہ رہے۔ نہ علم النجوم پر اعتماد رہے۔ نہ سائنس کے تجربات ہی یقین افروز ہوں

سے بہرہ مند ہو سکیں۔ جس کا صاف صاف مطلب یہ ہے کہ عالم مادی کو قائم و باقی رکھنے کے لیے جبر و اضطرار کا وجود ایک نعمت سے کم نہیں۔ لیکن انسان میں آکر مادیت میں ایک اور لطیف عنصر کا اضافہ ہو جاتا ہے جسے ہم ارادہ و اختیار کی طرفہ طرازیوں سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس عنصر کا کام یہ ہے کہ کائنات کو حیز جمود سے نکال کر حرکت سے روشناس کرے اور تخلیق و ابداع کے نئے نئے نقشے ترتیب دے۔ تہذیب و تمدن کے حسین جمیل مرقعے تیار کرے اور اخلاق و سیرت کے اعلیٰ نمونوں میں اضافہ کرے۔

ظاہر ہے کہ ارادہ و اختیار کا یہ جدید عنصر جبر سے بالکل ہی علیحدہ اور الگ تھلگ شے نہیں۔ بلکہ اسی کا ایک تتمہ ہے۔ اور اپنی تمام تر کارفرمائیوں میں اس کا محتاج ہے۔ اس حقیقت کو یوں سمجھنے کی کوشش کیجیے کہ اختیار و ارادہ کا ہیولیٰ جبر و اضطرار ہی کے گوشت پوست سے بنا ہے۔ اس لیے کسی طرح بھی اس سے کلیتہً بے نیاز نہیں رہ سکتا۔ یہی وجہ ہے اختیار جب بھی پایا جائے گا، اور جہاں بھی پایا جائے گا وہاں کسی نہ کسی مقدار میں جبر کا ہونا ضروری ہے۔ گویا جبر و اختیار میں اصل بحث جبر و اختیار کی نہیں بلکہ حدود (limitations) اور تناسب Proportion کی ہے۔

علامہ نے امام اوزاعی کے موقف کی پرزور تائید کی ہے۔ کیونکہ یہ جب لفظ "جبر" کے علی الاطلاق استعمال کو نفیاً و اثباتاً غلط سمجھتے ہیں تو اسی لیے کہ ان کے نزدیک انسان کا کوئی عمل بھی جبر و اختیار کے الگ الگ خانوں میں تقسیم پذیر نہیں بلکہ ہر ہر عمل اختیار کے پہلو بہ پہلو جبر کی کچھ استواریاں بھی لیے ہوئے ہے۔[1] مثلاً اگر ہم کسی سمت قدم بڑھاتے ہیں تو یہ خالصتہً ہمارے

---

[1] موافقۃ صحیح المنقول، ج ۱، ص ۲۰

ختیاری بات ہے۔ لیکن پوچھنے کی یہ صلاحیتیں کس نے بخشی ہیں؟ ہم بولتے ہیں تو یقیناً اس کے پیچھے ہمارا ارادہ کارفرما ہے۔ لیکن حنجرہ و لب کے درمیان جو تعلق نطق و گویائی پر منتج ہوتا ہے وہ ہمارا پیدا کردہ نہیں۔ اسی طرح ہم اپنے ہاتھوں سے جب کوئی نقش بناتے ہیں، اور قلم و رنگ کی مدد سے کسی تصویر کو صفحۂ قرطاس پر منتقل کرتے ہیں تو تصویر کا یہ بنانا اور سنوارنا یکسر ہماری صلاحیت فن کا مرہونِ منت ہے۔ مگر ہاتھوں کو ہم نے پیدا نہیں کیا۔ ذوق کی تخلیق بھی ہماری نہیں۔ اور اسی طرح ہاتھوں میں اور ارادہ میں جو یک جہتی ہے اس کو بھی ہم نے جنم نہیں دیا۔ اس سے بھی آگے بڑھ کر کہنا چاہیے کہ خود ارادہ کی تخلیقی صلاحیتوں سے ہم شب و روز بے شمار فائدے اٹھاتے ہیں مگر یہ خلّاق و فعال عنصر جس میکانکی ترکیب (i.e. chemical formation) کا نتیجہ ہے وہ ہمارا پیدا کردہ کب ہے؟

اس تفصیل کے معنی یہ ہیں کہ عمل، اور فن و ہنر کی تمام معجزہ طرازیاں اس بنا پر ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے سے کائنات کو قوانین نظام، اور تعلیل و تسبب کی جابرانہ زنجیروں میں جکڑ رکھا ہے۔ جن میں کبھی خلل رونما نہیں ہوتا۔ ورنہ تنہا اختیار کا کیا مصرف ہو سکتا تھا۔

جبر سے متعلق ایک سفسطہ اور اس کا جواب

جبر کی تائید میں جس سفسطہ سے عموماً زیادہ کام لیا جاتا ہے وہ قدرتِ مخلوق اور قدرتِ خالق میں فرق و امتیاز کے حدود کی عدم تعیین سے ابھرتا ہے۔ مثلاً جبریہ کے حق میں جس مایۂ ناز دلیل کو رازی نے بیان کیا ہے وہ کچھ اس طرح کے مقدمات سے ترتیب پذیر ہے۔ کہ فرض کیجیے اللہ تعالیٰ ایک خاص شی کو حرکت دینا چاہتے ہیں۔ اور اسی شی کو انسان چاہتا ہے کہ ساکن و راکد رہے۔ اس کشمکش کا منطقی طور پر ایک نتیجہ تو یہ نکل سکتا ہے کہ دونوں اپنے

ارادوں میں ناکام رہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ محال ہے۔ دوسری صورت یہ ہو سکتی ہے کہ دونوں کامیاب رہیں۔ یہ بھی استحالہ سے خالی نہیں۔ اس لیے کہ حرکت و سکون میں نسبت ضدین کی ہے۔ جن کا باہم جمع ہونا صحیح نہیں۔ تیسری صورت یہ باقی رہ جاتی ہے کہ ان میں ایک کامیاب ہو اور ایک ناکام ہو۔ یہ اس بنا پر محال ہے کہ قدرت عبد اور قدرت معبود، اقتضاء وجود کے اعتبار سے برابر ہیں، لہٰذا دونوں میں کس کو ترجیح حاصل ہو۔ یہ سوال حل نہ ہو سکے گا۔"[1]

ان استحالوں کو استدلال میں ابھار کر پیش کرنے سے جبریہ کی غرض یہ ہے کہ مسئلۂ زیر بحث میں یہ پیچیدگیاں محض اس بنا پر پیدا ہوتی ہیں کہ ہم دونوں قدرتوں کو مؤثر مانتے ہیں۔ اللہ تعالےٰ کی قدرت کو بھی، اور اس کے بندوں کی قدرت و استطاعت کو بھی۔ یعنی ایک طرف تو ہم اللہ تعالےٰ کے بارہ میں یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اس کی قدرت کا دائرہ مقدورات کی ہر ہر نوعیت کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے۔ اور کوئی شئ بھی اس کے احاطۂ اختیار سے باہر نہیں۔ اور دوسری طرف اس حقیقت کو بھی تسلیم کرتے ہیں کہ انسان اپنے دائرۂ اعمال میں آزادانہ اختیار رکھتا ہے۔ اور نئے نئے مقدورات کی تخلیق پر قادر ہے۔ یہ کھلا ہوا تناقض ہے۔ اگر اللہ تعالےٰ کی قدرت کو وسیع تر اور حاوی تر مانا جائے گا تو انسانی قدرت و استطاعت کی لازماً نفی کرنا پڑے گی۔ اور اگر انسانی قدرت و استطاعت کے حلقوں کو پھیلانا مقصود ہے تاکہ اس کی تکلیف و ذمہ داری کی کوئی توجیہہ بیان کی جا سکے تو اس کے لیے اللہ تعالےٰ کی قدرت میں سمٹاؤ پیدا ہونا ضروری ہے۔

اس دلیل میں کیا پیچ ہے؟ علامہ نے اس کو ایک ہی نظر میں بھانپ لیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ترتیب مقدمات میں اتنے سارے استحالوں کو

---

[1] موافقۃ صحیح المنقول، ج ۱، ص ۲۶

پیدا کرنے کا موجب یہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت و جلال کو ماننے کے ساتھ ساتھ انسان کو بھی اختیار و ارادہ کی صلاحیتوں سے بہرہ مند تسلیم کیا گیا ہے بلکہ تناقض ارادتین ہے۔"[1] یعنی خواہ مخواہ یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ اور انسان کے ارادہ میں نسبت تضاد ہے اور یہ کہ دونوں کا ہدف ایک ہی "مقدور" ہے جس پر زور آزمائی ہو رہی ہے۔ حالانکہ واقعہ یہ نہیں۔ ارادوں میں تناقض و تضاد تو اس وقت ابھرتا جب دونوں کو رب مان لیا جاتا اور دونوں کے بارہ میں یہ تسلیم کر لیا جاتا کہ ان کا "مقدور" یا ہدف قدرت ایک ہی شئے ہے۔ لیکن اگر عقیدہ کی نوعیت یہ ہو کہ خود اللہ تعالیٰ نے انسان کو قدرت و استطاعت بخشی ہے۔ اپنے اعمال و افعال کا ذمہ وار قرار دیا ہے تو اس صورت میں اللہ تعالیٰ کی قدرت اپنے بندوں کی قدرت سے نہ متصادم ہوتی ہے اور نہ متعرض۔ زیادہ سلجھے ہوئے انداز میں یوں کہنا چاہیے کہ اس کے بندے جو کچھ چاہتے ہیں وہی اللہ کی مشیت کا اقتضا بھی ہے:

(وما تشاءون الا ان یشاء اللہ رب العلمین ۲۹)

اور تم کچھ بھی نہیں چاہ سکتے مگر جو خدا کو منظور ہو۔

اسی نے اس 'خود کار' اور خود آگاہ مشین کو پیدا کیا ہے جسے ہم حضرت انسان کہتے ہیں۔ اور اسی کی حکمت بالغہ نے اس میں قدرت و ارادہ کے ایسے کل پرزے رکھے ہیں کہ جن کے بل پر یہ اپنے بنانے والے کے منشا کے عین مطابق عمل و فعل کے بوقلموں نمونوں کو ڈھالتا رہتا ہے۔

اشکال قدرت کی وضاحت

قدرت و استطاعت کے سلسلہ میں ایک دلچسپ بحث ہمارے ہاں یہ

---

[1] موافقہ صحیح المنقول ج ۱، ص ۴۶ و ۴۷

پیدا ہوتی کہ یہ انسان میں کب ابھرتی ہے۔ کیا یہ عین اس وقت انسانی اعمال کے ہم قرین ہوتی ہے جب وہ کچھ کرنا چاہتا ہے اور اس سے پہلے اس کا وجود نہیں ہوتا۔ یا اس کا فعل سے پہلے ہونا ضروری ہے۔ یا صورت حال یہ ہے کہ یہ اگرچہ فعل سے پہلے موجود ہوتی ہے تاہم عین اس وقت حرکت میں آتی ہے جب انسان کو کچھ کرنا ہوتا ہے۔

علامہ نے اس کا دو ٹوک جواب قرآن کی روشنی میں دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ قدرت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ ہے کہ جس پر وجوب، نہی اور تکلیف شرعی کا دارومدار ہے اس کا پہلے سے ہونا ضروری ہے۔ جیسے قرآن حکیم میں ہے:

ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا

آل عمران ۹۷

اور لوگوں پر خدا کا حق ہے کہ جو اس کے گھر تک جانے کی استطاعت رکھے وہ اس کا حج کرے۔

فاتقوا الله ما استطعتم — تغابن ۱۶

سو جہاں تک تم میں استطاعت ہو خدا سے ڈرو

لا نكلف نفسا الا وسعها — انعام ۵۲

ہم کسی کو تکلیف نہیں دیتے مگر اس کی طاقت کے مطابق

دوسری قسم وہ ہے جسے فعل و عمل کے ہم قرین ہونا چاہیے:

ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون — ہود ۲۰

وعرضنا جهنم يومئذ للكافرين عرضا الذين كانت اعينهم في غطاء عن ذكري وكانوا لا يستطيعون (۱)

یہ شدتِ کفر سے تمہاری بات نہیں سن سکتے تھے اور نہ دیکھ سکتے تھے۔ اور اس

۱۔ موافقۃ صحیح المنقول ج ۱، ص ۳۳

روز جہنم کو ہم کافروں کے سامنے لائیں گے جن کی آنکھیں میری یاد سے پردے میں تھیں اور وہ سننے کی طاقت نہیں رکھتے تھے۔

کیا علم شئی وجود شئی کو مستلزم ہے

تیسرا اہم نکتہ جس پر علامہ کی طبع طرفہ طراز نے روشنی ڈالی ہے یہ ہے کہ علم الٰہی جبر کو مستلزم نہیں! آغازِ بحث ہی میں ہم تفصیل سے بتا آئے ہیں کہ جبریہ نے کیونکر علم الٰہی کی وسعت و ہمہ گیری کو اپنے حق میں بطور دلیل کے استعمال کیا ہے اور یہ کہ اس دلیل کی علمی اور منطقی حیثیت کیا ہے۔ یہاں ہمیں صرف یہ بتانا ہے کہ حضرت علامہ نے اشکال کی اس نوعیت کو کیونکر رفع کیا ہے اور اس ضمن میں فکر و تعمق کے کن جواہر پاروں کو دامنِ تحریر میں سمیٹنے کی کوشش کی ہے۔

حضرت علامہ کے تصورِ صفات سے دو باتیں بالکل واضح ہیں۔ ایک یہ کہ ان کے نقطۂ نظر سے صفات میں اصل شئے اثبات ہے۔ نفی یا تجرید نہیں۔ دوسرے یہ کہ صفات کا اثبات علیٰ وجہ الکمال ہونا چاہیے۔ یعنی ان کے اطلاق و عموم کو بہر حال قائم رکھنا چاہیے۔ ان دو نکتوں کو سامنے رکھیے تو اس حقیقت کے سمجھ لینے میں کوئی دشواری محسوس نہیں ہوگی کہ علامہ نفسِ مسئلہ کے حل کی خاطر علمِ الٰہی کی وسعتوں کو محدود کر دینے کے حق میں نہیں ہیں جیسا کہ قدریہ کے بعض انتہا پسند حضرات نے کیا ہے[1]۔ اسی طرح وہ یہ بھی نہیں چاہتے کہ آگسٹن (Augustine کی طرح علم کی وسعت و اطلاق پر اس درجہ زور دیں کہ اس کا اثر انسانی ذمہ داری پر پڑے۔ اور وہ اختیار و ارادہ کی رہنمائی سے یکسر بے نیاز ہو جائے کیونکہ ایسا کرنے سے بلاشبہ اللہ تعالےٰ کے مرتبۂ علمی

---

[1] موافقہ صحیح المنقول، ج ۲، ص ۱۷۹

کو تو تحدید کے نقص سے محفوظ رکھا جا سکتا ہے مگر اس کا وصف عدل و انصاف اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ مزید برآں اس صورت میں تکلیفاتِ شرعیہ کے لیے بھی کوئی عقلی اساس باقی نہیں رہتی۔

علامہ نے علم و عدل کے دوگونہ تقاضوں کو ملحوظ رکھا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ علم الٰہی کے خلاف کوئی بات وقوع پذیر نہیں ہوتی تو اس سلسلہ میں ہم مندرجہ ذیل دو غلط فہمیوں کا شکار ہو جاتے ہیں:

۱۔ ہم یہ تو مانتے ہیں کہ علم الٰہی کے خلاف کچھ ظاہر نہیں ہوتا، مگر اس بات کی وضاحت نہیں کرتے کہ خود اس علم کا ہدف و موضوع کون چیز ہے۔

۲۔ ہم اس کو بغیر سوچے سمجھے کلیہ تسلیم کر لیتے ہیں حالانکہ یہ صحیح نہیں[1]

غرض یہ ہے کہ اگر ہمارے ذہن میں صورت مسئلہ یوں ہو کہ اللہ تعالیٰ ان تمام اعمال کو پہلے سے جانتا بوجھتا ہے جن کو ہم اختیار و ارادہ کی روشنی میں انجام دینے والے ہیں۔ اور یہ نہ ہو کہ گھوم پھر کر ہمیں ہر حال وہی کچھ کرنا ہے جو پہلے سے مقدر و معلوم ہے تو اس صورت میں علم کی ہمہ گیری و وسعت کے باوجود جبر و اضطرار کا اعتراض نہیں ابھرتا کیونکہ علم کا تعلق صرف اور مطلق اعمال سے نہیں بلکہ اعمال مقدرہ سے ہے اور اعمال مقدرہ میں اختیار پہلے سے شامل ہے۔

ان اللہ یعلم علی ما ھو علیہ فیعلمہ ممکنا مقدوراً للعبد (۲)

اللہ تعالیٰ کا علم اپنے بندوں کے بارہ میں اس نوعیت کا ہے کہ یہ اعمال ان کے لیے ممکن ہیں۔ اور یہ کہ ان پر ان کو اختیار اور قابو حاصل ہے

۱۔ موافقۃ صحیح المنقول، ج ، ص ۳۵

دوسرے لفظوں میں علامہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ علم الٰہی کی حیثیت بیانیہ (descriptive) ہے مکرہ (determinative) یا جبر و اضطرار پر مجبور کرنے والی نہیں!

دوسرے نکتے کی تشریح علامہ یوں فرماتے ہیں کہ علم الٰہی کے خلاف کچھ ہونا ممکن نہیں۔ یہ کلیہ نہیں کیونکہ اشیاء کی ایسی قسم بھی فرض کی جاسکتی ہے جو مقدر و معلوم تو ہوں مگر سطح وجود پر کبھی فائز نہ ہوں۔ مثلاً مسلمانوں میں کے صلحاء کو جہنم میں ڈالنا۔ قیامت سے پہلے قیامت کا برپا ہونا۔ یا پہاڑوں کا یواقیت و جواہر کی شکل اختیار کر لینا۔

یہ ایسے "معدومات" ہیں جو علم کے دائرے میں تو باتفاق عقلاء داخل ہیں لیکن مرتبہ ثبوت و وجود پر فائز نہیں۔

وهذه المعدومات الممتنعات ليست شيئًا
باتفاق العقلاء مع ثبوتها في العلم (۱)

یہ معدومات ممتنعہ باتفاق عقلاء شئ موجود کے مفہوم میں داخل نہیں حالانکہ درجہ علمی میں ان کا پایا جانا مسلّم ہے۔

یعنی اللہ تعالےٰ اگرچہ ان معدومات کے بارہ میں پوری طرح آگاہ ہے تاہم مجرد علم اس لائق نہیں ہے کہ ان کو امتناع کی تاریکیوں سے نکال کر وجود و تحقق کی روشنی میں لے آئے۔

معارضہ کی اس صورت میں علامہ دراصل اس حقیقت کی نشاندہی کرنا چاہتے ہیں کہ جبر و اضطرار کے موئدین جب علم الٰہی کو اپنے عقیدہ کی تائید میں پیش کرتے ہیں تو علم کے اس مخصوص و متعین پہلو کو نظر انداز کر دیتے ہیں جس کا تعلق انسانی اختیار سے ہے۔ یعنی ان لوگوں کی غلطی اس سلسلہ

۱۔ الحجج النقلیہ والعقلیہ فیما ینافی الاسلام من بدع الجہمیہ والصوفیہ، علامہ ابن تیمیہ مطبع المنار مصر، ص ۶۹

ہیں یہ ہے کہ جبر کو مطلق علم پر مبنی قرار دیتے ہیں حالانکہ مطلق علم سرے سے غیر مؤثر ہے۔

یہ تو تھا مسئلہ جبر و قدر کا عقلی پہلو۔ علامہ نے اس کے عملی پہلوؤں پر بھی پوری پوری روشنی ڈالی ہے۔ اس سلسلہ میں ان کی یہ طنز کس درجہ تیکھی اور لاجواب ہے کہ جبریہ اپنی روزمرہ کی زندگی میں معصیتوں اور گناہوں کا ارتکاب تو اس وجہ سے دھڑلے سے کرتے ہیں کہ قضا و قدر کی تشریحات کچھ اسی کی مقتضی ہیں۔ مگر مصائب اور تکالیف کو بخندہ پیشانی برداشت کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتے۔ حالانکہ ان کو ترتیب دینے اور نافذ کرنے میں اسی کے اشارۂ چشم و ابرو کو دخل ہے کہ جس نے تکلیفات شرعیہ کو ضروری ٹھہرایا۔

یستند الیه فی الذنوب والمعائب ولا یطمئن الیه فی المصائب

یہ گروہ گناہوں اور برائیوں میں تو قضا و قدر سے احتجاج کرتا ہے مگر مصائب میں اطمینان حاصل نہیں کرتا۔[1]

علامہ کے نقطۂ نظر سے عقیدہ و عمل کا یہ تضاد اس وجہ سے زیادہ افسوس ناک ہے کہ مسئلہ قضا و قدر کا یہی پہلو تو ایسا تھا کہ اختیار کیا جاتا اور کردار و سیرت کی تشکیل کے سلسلہ میں اس سے مدد لی جاتی۔

اس میں کیا کیا حکمتیں پنہاں ہیں قرآن کی اس آیت کی روشنی میں اس پر غور کیجیے:

ما اصابك من مصیبة فی الارض ولا فی انفسکم الا
فی کتٰب من قبل ان نبراها ان ذلك علی الله یسیر
لکیلا تاسوا علی ما فاتکم ولا تفرحوا بما

---

[1] اقوم ما قیل فی المشیئة والحکمة والقضاء والقدر والتعلیل: شیخ الاسلام ابن تیمیہ مطبعة المنار مصر ۱۳۴۹، ص ۱۳۳

اٰتٰکم، واللہ لا یحب کل مختال فخور حدید ۲۳

کوئی مصیبت ملک پر اور خود تم پر نہیں پڑتی مگر پیشتر اس کے کہ ہم اس کو پیدا کریں ایک کتاب میں لکھی ہوئی ہے۔ اور یہ کام خدا کو آسان ہے تاکہ جو چیز تم نہیں پا سکے ہو اس کا غم نہ کھایا کرو اور جو تم کو اس نے دیا ہو اس پر اترایا نہ کرو اور خدا کسی اترانے والے اور شیخی بگھارنے والے کو پسند نہیں کرتا۔

یعنی اگر اس حقیقت کو مان لیا جائے کہ ہمیں جس جس تکلیف کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے اس کا سامنا کرنا ہی تھا تو اس سے دل کو ایک طرح کی تسکین حاصل ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص مال و دولت اور جاہ و حشمت کی فراوانیوں کے بارہ میں یہ سمجھ لے کہ یہ میری سعی و کوشش کا نتیجہ نہیں بلکہ اللہ کے فضل و بخشش کی رہین منت ہیں تو اس سے کبر و نخوت کے جذبات نہیں ابھرپاتے۔ علامہ شرعیات و تکوینیات کے فرق کو خوب سمجھتے ہیں۔ ان کی رائے میں جبر و قدر کے بارے میں صحیح اور صحت مند موقف یہ ہے کہ جہاں تک گناہ و معصیت کا تعلق ہے اس کی ذمہ داریوں کو تو چاہیے کہ انسان خود قبول کرے اور اس کے لیے بخشش و عفو کا طالب ہو لیکن مصائب و آفات تکوینیہ کے متعلق یہ عقیدہ رکھے کہ ان کا وقوع پذیر ہونا ہر حال پہلے سے مقدر اور ضروری تھا۔

خیر الخلق الذین یصبرون علی المصائب و
یستغفرون من المعائب (۱)

بہترین وہ لوگ ہیں جو مصائب پر صبر کرنے کے عادی ہیں اور معائب

۱۔ أقوم ما قیل فی المشیئۃ والحکمۃ والقضاء والقدر والتعلیل، شیخ الاسلام ابن تیمیہ مطبعۃ المنار مصر، ۱۳۴۹، ص ۱۲۳

پر اللہ سے بخشش چاہتے ہیں۔

استدلال اس آیت سے ہے:

فاصبر ان وعد اللہ حق واستغفر لذنبک (مومن ۵۵)

توصبر کرو بے شک اللہ کا وعدہ سچا ہے۔ اور اپنے گناہوں کی معافی مانگو۔

استدلال کس درجہ انوکھا، واضح اور صاف ہے۔ داد نہیں دی جا سکتی۔ قرآن کے مضامین پر عبور ہو تو ایسا ہو۔

فصل ہشتم

تصوّف اور اس کے مابعد الطبیعی مسائل

نقاطِ اختلاف

برخود غلط تصوّف کی بیخ کنی اور پیشہ ور صوفیوں کی تردید علاّمہ کے اصلاحی و تجدیدی نقشے کا اہم جز ہیں۔ ان کی زندگی کا واحد مشن یہ تھا کہ اسلام فکر و عمل کی جن بدعات کا شکار ہو گیا ہے، اور اس کے صاف ستھرے عقائد و تصورات میں آلائش اور بگاڑ کی جو صورتیں ابھر آئی ہیں ان کو دور کیا جائے اور بتایا جائے کہ اصلی و حقیقی اسلام کا ان مزخرفات سے دور کا بھی تعلق نہیں۔ ان کی ساری عمر اسلام کے رخ زیبا کو سنوارنے اور جلا بخشنے میں بسر ہوئی ہے۔ ان کی تگ و دو، ان کی تحریر و تقریر، اور غور و تعمق کا موضوع ہمیشہ یہی رہا ہے کہ اس سرچشمہ حیات کو کیونکر اس انداز سے پیش کیا جائے کہ پیاسی اور تشنہ روحیں جی بھر سے تسکین حاصل کر سکیں۔ اور یہ واقعہ ہے کہ جس اخلاص، جس زور اور بلند آہنگی کے ساتھ علاّمہ نے تجدید و اصلاح کے اس فریضہ کو انجام دیا اس کی مثال نہیں ملتی۔

اس سلسلہ میں ان کی یہ پختہ رائے ہے کہ اگر فکر و تدبر کی وسعتوں کو تاریخ کی دخیل اندازیوں سے قطع نظر کر کے صرف کتاب اللہ اور سنت رسول کی فیض رسانیوں تک محدود رکھا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ سلف نے حکمت قرآن اور نبوّت کے جمال جہاں آرا کو کس کس شکل و صورت میں اپنے شعور و عمل کے دامن میں جذب کیا ہے تو اس سے نہ صرف ہماری تمام دینی ضرورتوں کی باحسن وجہ

تکمیل ہو جاتی ہے۔ بلکہ یہ حقیقت بھی نکھر کر سامنے آجاتی ہے کہ خود اسلام کیا ہے؟ اور اس کی تعلیمات و تصورات کی کیا صحیح صحیح تعبیر ممکن ہے۔

تصوف کو علامہ نے اسی ٹھیٹھ زاویۂ نظر سے دیکھا اور جانچا پرکھا ہے انھیں اس کے مابعد الطبیعی تصورات میں جو چیزیں شدت سے کھٹکتی ہیں، اور جنھیں یہ قطعی دوسروں سے مستعار اور اسلام کے سیاق میں انمل اور بے جوڑ خیال کرتے ہیں وہ حسبِ ذیل ہیں:

۱۔ وحدت الوجود یا حلول کا غیر منطقی اور غیر اسلامی تصور۔
۲۔ ولایت کی نبوت پر برتری اور تفوق، اور
۳۔ وحی کے مقابلہ میں کشف کو علم و ادراک کا یقینی ذریعہ قرار دینا۔

ان تینوں مسائل پر علامہ نے بحث و تحقیق کے کن کن خوارق و خوارق کا ثبوت دیا ہے، آئندہ صفحات میں ہم انھیں سے تعرض کرنے والے ہیں۔

وحدت الوجود

وحدت الوجود پر اعتراضات کی نوعیت کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے وحدت الوجود کے اشکال پر ایک سرسری نظر ڈالی جائے۔

بات یہ ہے کہ کائنات کی کثرت و تنوع کے بارہ میں فلسفہ و الٰہیات کا پہلا اور اہم سوال یہ ہے کہ یہ کیونکر معرضِ وجود میں آئی؟ مذہب کا سیدھا سادہ جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے محض اپنی قدرت سے کتمِ عدم سے نکالا اور خلعتِ وجود بخشا ہے۔ یہ تصور تخلیق و آفرینش کے نظریہ سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ خالق اور کائنات کے مابین اچھا خاصا فاصلہ اور بعد ہے، اور ان میں رشتہ و تعلق کی وہی نوعیت کارفرما ہے جو صانع اور مصنوع کے درمیان پائی جاتی ہے۔ یعنی جس طرح کا تعلق میز، کرسی، گھڑی یا مشین اور ان چیزوں کے بنانے والے کے مابین ہے تعلق کا

وہی انداز حق تعالےٰ اور اس کی مصنوعات کے مابین واقع ہے۔ صناع کی فطرت، وجود اور خصوصیات اور ہیں اور مصنوع کی اور۔

دوسرا تصور یہ ہے کہ خالق و مخلوق میں جو فاصلہ ہے وہ تخلیق و ایجاد کا نہیں۔ بلکہ ظہور و تمثّل کا ہے یعنی خود اللہ تعالےٰ نے جو وجود بحت ہے موجودات کی مختلف و بوقلموں شکلوں میں ظہور فرمایا ہے۔ دونوں کی فطرت ایک ہے۔ اصل وجود ایک ہے۔ فرق صرف تعیین اور نمود و اظہار کا ہے۔ اور یہ فرق ایک خاص شکل کا ہے۔ اگرچہ بہت بڑا ہے مگر اس سے خالق و مخلوق میں جو فاصلے ہیں بڑی حد تک سمٹاؤ اختیار کر لیتے ہیں۔ اس میں تجرید کا ایک مرحلہ ایسا بھی آتا ہے جہاں مخلوق و خالق کی تفریق کلیتہً مٹ جاتی ہے اور وجود تعینات و اشکال کے چکر سے رستگاری حاصل کر کے اس اصلی و اساسی سطح پر آرہتا ہے کہ جس کی جنبش و اظہار سے کائنات کی بوقلمونیاں ابھرتی و رچتی ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وجود ایک ہے اور اس میں کثرت و تنوع کی ہماہمی عارضی ہے۔

اس نتیجہ تک چونکہ صوفیاء اور حکماء استدلال و منطق کی جانی بوجھی راہوں سے نہیں پہنچے ہیں بلکہ اس سلسلہ میں ان کی رہنمائی ایک نوع کے روحانی تجربہ یا وجدان (intuition) نے کی ہے اس لیے اس کو مختلف حضرات نے مختلف طریقوں سے بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ بعض نے تو اس حقیقت کا اظہار ان الفاظ میں کیا ہے:

ان اللہ لطف ذاتہ فسمیہا حقاً وکثفہا فسمہا خلقاً[1]

اللہ تعالےٰ نے جب اپنی ذات کی تلطیف کی تو اسے حق کے نام سے پکارا۔

---

[1] الحجج النقلیہ والعقلیہ فیما ینافی الاسلام من بدع الجہمیہ والصوفیہ۔ علامہ ابن تیمیہ، مطبع المنار، مصر، ص ۱

اور جب تکثیف کی تو اس کو "مخلوق" کے نام سے موسوم کیا۔

یہ حضرات تلطیف و تکثیف کے پردوں میں یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے دو پیکر ہیں۔ ایک لطیف جو وجود اور تمام انواعِ صفات سے منزہ صرف وجود اور وحدت محضہ ہے۔ دوسرا پیکر تکثیف کا ہے۔ جس سے یہ مراد ہے کہ اس وجود محض اور لطیف نے جب امتداد و انتساع اختیار کیا اور مخلوقات کی بوقلمونیوں میں ظاہر ہوا تو مخلوق کہلایا۔ گویا خالق و مخلوق میں فرق ذات و جوہر (essence) کا نہیں لطافت و کثافت کا ہے۔

شیخ نجم الدین بن اسرائیل نے اسی مضمون کو اس انداز میں بیان کیا ہے:

> ان اللہ ظہر فی الاشیاء حقیقۃً واحتجب بہا مجازاً فمن کان من اہل الحق والجمع شہدہا مظاہراً ومجالی ومن کان من اہل المجاز والفرق شہدہا ستوراً وحجباً
>
> اللہ کا اشیاء میں ظہور تو حقیقی ہے اور حجاب مجازی۔ سو اہل حق و جمع تو اس حقیقت کو مظاہر و تجلیات کی صورت میں دیکھتے ہیں۔ اور جن کی رسائی صرف مجاز و امتیاز تک ہی ہو پاتی ہے۔ وہ حقیقت کا مشاہدہ پردہ و حجاب کی شکل میں کرتے ہیں۔

یہ صاحب اس حقیقت کی پردہ کشائی کرنا چاہتے ہیں کہ کائنات کے تمام تعینات میں اسی کے وجود باجود کی تجلیات ہیں۔ اور اسی کے وجود سے ان میں نمود، بقا، اور رنگ و نکہت کی رنگینیاں ہیں، اور حسن و جمال کی رعنائیاں ہیں۔ یہی وجود مقوم ہے۔ اصل ہے اور بنیاد ہے۔ اور تعینات یا اشکال و شعور کا اختلاف محض مجازی ہے۔

اب جن لوگوں کو اللہ تعالیٰ نے حق کو پا لینے کی صلاحیتیں بخشی ہیں، اور جو اس

۱۔ الحجج النقلیہ والعقلیہ، ص ۱

اس لائق ہیں کہ تعینات اور اس حقیقت کو جو ان کو سطحِ وجود پر ابھارنے والی اور کثرت و تعدد بخشنے والی ہے بیک وقت اور باہم اقتران پذیر دیکھ سکیں، وہ تو یہی محسوس کریں گے کہ یہ تمام تعینات ایک ہی شمع فروزاں کی تجلیاتِ گوناگوں ہیں۔ لیکن جو مجازات سے آگے بڑھ کر حقائق تک پہنچنے کے عادی نہیں۔ اور جن کو فرق و امتیاز کے پردوں کو ہٹا کر مشاہدۂ حق کی براہِ راست توفیق ارزانی نہیں ہوئی وہ پردہ و حجاب، اور مجاز و تعین کے حصار ہی میں گرفتار رہیں گے۔ انھیں جذبات کو ایک صاحب نے لباسِ شعر میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے:

اُقبل ارضاً سار فیہا جمالہا
فکیف بدارٍ دار فیہا جمالہا

میں جب اس زمین کو فرطِ شوق سے بوسہ دیتا ہوں جس میں محبوب کے اونٹ (جمال) مصروفِ سیر رہے تو اس گھر (یعنی کائنات) کے بارے میں میرے جذبات کا کیا عالم ہوگا جس کے ایک ایک گوشہ میں اس کا حسن و جمال رچا اور بسا ہوا ہے۔"[1]

ابن عربی کی تعبیر

ابن عربی نے ابونواس کے اس لاجواب شعر کو وحدت الوجود سے متعلق ذوق و وجدان کی سرمستیوں کا ترجمان سمجھا ہے۔

رق الزجاج و رقت الخمر   وتشاکلا فتشابہا الامر
فکانما خمر ولا قدح   وکانما قدح ولا خمر

پیمانہ نے حد درجہ لطافت اختیار کر لی ہے۔ اور شراب کی خوش گواریوں نے بھی لطافت کے اسی معیار کو حاصل کر لیا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ دونوں باہم

---

[1] ۱- الحجج النقلیہ والعقلیہ، ص ۱

مل جل گئے ہیں۔ اور بت میں التباس پیدا ہو گیا ہے۔ کبھی تو محسوس ہوتا ہے کہ صرف شراب کی رنگینیاں ہی جلوہ گر ہیں اور قدح و پیمانہ کی منت پذیریاں درمیان میں حائل نہیں۔ اور کبھی یوں محسوس ہوتا ہے کہ در اصل شیشہ و پیمانہ کی شوخیاں ہیں جو نظروں کو خیرہ کر رہی ہیں۔ اور نھیں پر شراب کا دھوکہ ہو رہا ہے۔ (۱)

واقعہ یہ ہے کہ پیمانہ و شیشہ کی صفائی اور شراب کی لطافت و براقی سے متعلق اس سے بہتر شعر دنیا کی کسی زبان میں پایا نہیں جاتا۔ مزید برآں لطافت و براقی نے شیشہ و شراب میں جس ہم رنگی اور تشابہ کو ابھار دیا ہے اس کے اظہار کا بھی اس سے زیادہ کامیاب انداز نہیں ہو سکتا۔ اور ابن عربی کے ذوق ادب و معرفت نے اس کو جو اپنے مقصد کے لیے چنا تو صرف اسی وجہ سے کہ اس سے زیادہ خوبی کے ساتھ اس نسبت و تعلق کو واضح نہیں کیا جا سکتا جو حق تعالیٰ کی تجلیات اور پیمانہ وجود کی شوخیوں کے مابین وقوع پذیر ہے۔ اسی حقیقت کو انھوں نے نثر کے ایک مختصر جملہ میں یوں ادا کیا ہے:

لیس صورة العالم ظاهره خلقه وباطنه حقه (۲)۔

اس عالم کی صورت سے دھوکہ ہوتا ہے۔ اس کا ظاہر تو بے شبہ مخلوق ہے۔ مگر اس کے باطن میں خود حق تعالیٰ جلوہ فرما ہے۔

حلاج کا نعرۂ مستانہ

حلاج نے اسی نعرہ مستانہ کو زیادہ کھل کر بلند کیا:

سبحان من اظهر ناسوته　　سر سنا لاهوته الثاقب

۱۔ الحجج النقلیہ والعقلیہ، ص ۱

۲۔ ایضاً

ثم بداء مستترا ظاہرًا   فی صورۃ الآکل الشارب

اس پروردگار کی تسبیح بیان کرتا ہوں جس نے اپنے ناسوت میں اپنے
لاہوت درخشاں کے راز کو نمایاں کیا۔ پھر پنہاں و ہیدا کی صورت میں
جلوہ گر ہوا۔ اور کھانے پینے والے انسان کے روپ میں ظاہر ہوا۔[1]

انسان اور خدائے تعالےٰ میں فرق و امتیاز کی جو نوعیت ہے اس کو حلاج "انیت" یا واقعیت سے تعبیر کرتے ہیں اور اللہ تعالےٰ سے دست بہ دعا ہیں کہ 'انیت' کے اس حجاب کو بھی ہٹا دیا جائے۔

بینی وبینك انی تزاحمنی   فارفع بحقك انی من البین

میرے اور تیرے درمیان میری انیت حائل ہے۔ پروردگار تجھے
تیری ہی ذات کا واسطہ۔ جدائی اور بعد کی اس صورت کا تدارک فرما۔[2]

ان اشعار سے رمز و استعارہ اور شعر و سخن کی زبان میں وحدت الوجود کے نظریہ کی جو وضاحت ہوتی ہے وہ صاف اور سمجھ میں آنے والی ہے۔ یہ لوگ تخلیق و ابداع کے قائل نہیں اور اس سے یہ مراد نہیں لیتے کہ اللہ تعالےٰ مخلوق سے الگ تھلگ یا وراء الوراء ہے۔ بلکہ یہ ہے کہ یہ ایک اندازِ اظہار سے تعبیر ہے۔ اس لیے ظہور و جلوہ گری نے اس عالم رنگ و بو میں رنگا رنگی اور کثرت کو جنم دیا ہے، اور یہی اس کی اصل اور اساس ہے۔ تعینات سب کے سب عارضی و فانی ہیں۔ اور ان کی تہہ میں صرف وجود بحت کی فرمانروائی ہے جو قدیم و ازلی ہے۔

---

[1] ۔ مجمع النقلیہ والعقلیہ، ص ٢

[2] ۔ ایضاً

خالق و مخلوق میں تعلق و ربط کی نوعیتیں اور علامہ کے اعتراضات

مخلوقات اور اصل وجود میں تعلق کی کیا صورت ہے۔ علامہ ابن تیمیہ نے اس سلسلہ میں مندرجۂ ذیل چار مدرسہ ہائے فکر کی نشاندہی فرمائی ہے۔

۱۔ ابن عربی تو اس بات کا قائل ہے کہ وجود و ثبوت میں فرق ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اعیان یعنی صور و اشکال جو علمِ الٰہی میں پہلے سے متعین ہیں علم الٰہی کی سطح پر ثابت تو ہیں لیکن موجود نہیں۔ اور وجود سے اس وقت دوچار ہوتے ہیں جب یہ ثبوت کے علمی و ذہنی حدود سے نکل کر وجود و خلق کی محسوس وادیوں میں قدم دھریں۔ اور تجدد و حدوث سے دوچار ہوں۔

اعیانِ ثابتہ کا تعلق اللہ تعالےٰ سے کس نوعیت کا ہے۔ اس کے بارہ میں ان کا یہ عقیدہ ہے کہ یہ اس درجہ استواری و محکمی لیے ہوئے ہیں اور اس درجہ مستقل بالذات اور ثبوت و تحقق کے اعتبار سے مستغنی ہیں کہ اللہ تعالےٰ سے بھی بے نیاز ہیں۔ بلکہ یوں کہنا چاہیئے کہ الٹے اللہ تعالےٰ اپنی جلوہ گری کے لیے ان کا محتاج ہے۔ ہاں ان کو ان معنوں میں البتہ محتاج گردانا جاسکتا ہے کہ حصول وجود میں یہ بہرحال اللہ تعالےٰ کے منت پذیر ہیں۔ ان کا وجود عین اللہ کا وجود ہے۔ اور اللہ تعالےٰ کا وجود عین ان کے وجود سے عبارت ہے۔

علامہ کے نقطۂ نظر سے یہ مدرسۂ فکر دو مفروضوں پر مبنی ہے۔

ا۔ یہ کہ معدومات کا بھی وجود ہے۔

ب۔ اور یہ کہ خالق و مخلوق میں کوئی حقیقی فرق کارفرما نہیں۔

ان دونوں مفروضوں پر نقد و احتساب کی تفصیلات آگے آئیں گی۔

۲۔ قونوی اور ان کے ہم نواؤں کا کہنا ہے کہ خالق و مخلوق میں فرق اطلاق و تعیین کا ہے۔ وجود مطلق خدائے تعالےٰ ہے۔ اور یہی وجود جب تعیین اور

تقید کو قبول کر لیتا ہے۔ تو مخلوق ہو جاتا ہے۔

٣۔ کچھ لوگ اللہ تعالےٰ اور مخلوق میں جو فرق ہے اس کو مادّہ وصورت کے اختلاف سے تعبیر کرتے ہیں۔

٤۔ ایک گروہ اس فرق کو تلطیف وتکثیف کا فرق ٹھہراتا ہے۔ جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ایک ہی ذات جب سمٹ کر مرتبۂ لطافت کے فراز اعلیٰ پر فائز ہوتی ہے تو خدا کہلاتی ہے۔ اور جب پھیل کر کثیف ہوتی ہے تو اس پر مخلوق کا اطلاق ہوتا ہے۔[1]

جیسا کہ ہم لکھ چکے ہیں پیرایۂ بیان کے اختلاف کے ساتھ ان سب میں جو چیز مشترک ہے وہ یہ حقیقت ہے کہ یہ لوگ اللہ تعالےٰ اور مخلوق میں فرق واختلاف کے جو حدود ہیں ان کو ذات، جوہر، اور اصل وجود سے متعلق نہیں سمجھتے۔ بلکہ یہ رائے رکھتے ہیں کہ اختلاف کے یہ حدود کچھ اس طرح کے ہیں جس طرح دریا مثلاً اپنی سطح پر موج وحباب کو ابھار دے۔ اور یا ایک درخت شاخوں، پتوں اور پھولوں میں تقسیم پذیر ہو جائے۔ یا ایک انسان کردار وذہن اور شکل وصورت کی مختلف سطحوں میں جلوہ گر ہو۔

اس نظر سے دیکھیے گا تو واقعی موج وحباب کی بوقلمونیوں کے باوجود دریا ایک ہی رہے گا۔ اور برگ وبار کے تنوع کے باوصف "حقیقتِ شجریہ" میں کوئی اختلاف رونما نہیں ہوگا۔ ٹھیک اسی طرح کردار وذہن اور شکل وصورت کے اعتبار سے عالم انسانیت کروڑوں افراد کو اپنے آغوش میں لیے ہوئے ہے تاہم انسانیت سب میں یکساں جھلکتی نظر آئے گی۔ زیادہ متعین اصطلاح میں یوں کہنا چاہیے کہ حق تعالےٰ نے ان تمام مظاہر وجود میں خود ہی جلوہ گری فرمائی ہے۔ اور خود ہی ایک ایک مظہرِ تجلی کو نسبتِ اختصاص

١۔ الحجج النقلیہ والعقلیہ۔ ص ١٠٨

سے نوازا بھی ہے۔

تعبیرات کے اس خوابِ پریشان میں کیا کیا الجھاؤ پنہاں ہیں اور کون کون مغالطے فکر و استدلال کے شفاف و پاکیزہ سوتوں کو گدلا کرنے والے ہیں، علامہ ابن تیمیہ کی نگاہ تیز نے ان سب کو بھانپ لینے میں بڑی ذہانت کا ثبوت دیا ہے۔

تجلی اور مظاہر الفاظ کا گورکھ دھندا ہیں

تجلی و مظاہر کے بارہ میں ان کا اعتراض یہ ہے کہ یہ محض الفاظ کا گورکھ دھندا ہے۔ دو ٹوک سوال اس سلسلہ میں یہ ابھرتا ہے کہ مظاہر اور ظاہر میں نسبتِ تغائر ہے یا نہیں؟ اگر دونوں باہم متغائر ہیں تو کثرت و تعدد ثابت ہوا۔ اور وحدتِ وجود کا تصور غلط ثابت ہوا۔ اور اگر ان دونوں میں نسبت تغائر نہیں ہے تو اس کے یہ معنی ہیں کہ تجلی کا مفہوم متعین نہ ہو سکا۔ اور مظاہر و ظاہر کی دو خانوں میں تقسیم باطل ٹھہری۔

فان قالوا المظاهر غير الظاهر لزم تعدد وبطلت الوحدة وان قالوا المظاهر هي الظاهر لم يكن قد ظهر شيء في شيء ولا تجلى شيء في شيء

(۱)

اگر یہ کہیں کہ مظاہر غیر ظاہر ہیں تو اس سے تعدد لازم آتا ہے اور وحدت باطل ٹھہرتی ہے۔ اور اگر کہیں کہ مظاہر عین ظاہر ہیں تو یہ مطلب ہوا کہ نہ تو کوئی شئ کسی شئ میں ظاہر ہوئی ہے، اور نہ کوئی حقیقت کسی دوسری حقیقت میں جلوہ گر ہی ہوئی ہے۔

۱۔ الحجج النقلیہ والعقلیہ، ص ۲۵

علامہ دراصل یہ کہنا چاہتے ہیں کہ تجلی کی اصطلاح مجمل ہے۔ جب آپ یہ کہتے ہیں کہ تجلی عارضی اور حادث ہے، متجدد اور تغیر پذیر ہے تو پھر بتایا جائے کہ فطرت واصل کے اس تغائر کے باوجود اس میں اور جلوہ گر ذات میں قدرِ مشترک کیا چیز رہی؟ آیا صرف وجود جو تجلی اور جلوہ فگن ذات میں اگر پایا جاتا ہے تو بالاشتراک۔ دریافت طلب حقیقت یہ ہے کہ تجلی الٰہی نے اس موجودِ متعین میں تغیر کے کن ایسے مظاہر کو ابھارا جن میں الوہیت کا انعکاس تسلیم کیا جائے۔ انسان اور اس کے کروڑوں افراد کو کوئی قدرِ مشترک گھیرے ہوئے ہے یا نہیں یا یہ کہ کلیات وجود خارجی سے بہرہ مند ہیں یا نہیں! اس پر بحث ابن عربی کے ضمن میں آئے گی۔ سرِ دست اس تلمیح پر غور کر لیجیے کہ کائنات کے جملہ تعینات سطحِ وجود پر بمنزلہ حباب و موج کے ہیں۔ جن میں تغیر کے باوجود دریا کی فطرت رواں دواں اور جاری و ساری ہے۔ شاعرِ وحدت الوجود تلمسانی کا شعر اسی دلیل کا غماز ہے:

البحر لا شك عندی فی توحده
وان تعدد بالامواج والزبد
فلا یغرك ما شاهدت من صور
فالواحد الرب ساری العین فی العدد

سمندر کی وحدت میں میرے نزدیک کوئی شبہ نہیں۔ گرچہ امواج اور جھاگ نے اس میں تعدد پیدا کر دیا ہے۔ تمھیں صور کا یہ مشاہدہ دھوکے میں نہ ڈال دے۔ اس تعدد کی تہ میں بہر حال ایک ہی رب جاری و ساری ہے۔

اس تلمیح پر علامہ کے دو چبھتے ہوئے اعتراض ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ دریا اور اس کی موجوں میں تعلق کی وہی نوعیت ہے جو کل اور جز میں ہے۔ اور ظاہر ہے کہ وحدت الوجود کا تصور یہ نہیں چاہتا کہ اللہ تعالٰی کی ذاتِ گرامی کو ابعاض اور حصص میں تقسیم کر کے رکھ دیا جائے۔ دوسرا اعتراض زیادہ گہرا،

زیادہ وزنی اور زیادہ فلسفیانہ ہے۔ اس کی تفصیل تو آگے آئے گی یہاں بالاجمال یوں سمجھ لیجیے کہ وحدت الوجود کے حامی اس حقیقت کو نہیں سمجھ پائے کہ ہر ہر مقید اپنی خصوصیاتِ وجود میں اس درجہ منفرد ہے کہ ان کے افراد کے مابین کوئی حقیقت کلیہ یا ماہیت مشترکہ پائی ہی نہیں جاتی۔ یہ محض ذہن انسانی کی کرشمہ سازی ہے کہ وہ موج و حباب میں خواہ مخواہ ایک مطلق دریا کا تصور قائم کر لیتا ہے ورنہ یہاں کا ہر تعین، اور اس عالمِ رنگ و بو کا ہر تقید اپنے ممیزات اور خصوصیات کا تنہا حامل ہے۔"

اس وضاحت سے قونوی کے تصور وجود کی بھی تردید ہو جاتی ہے۔ جو یہ سمجھے بیٹھے ہیں کہ خالق و مخلوق میں فرق اطلاق و تقید کا ہے۔ علامہ اس پر یہ چٹکی لیتے ہیں کہ یہ صحیح ہے مگر خود اس اطلاق کا وجود ذہنی ہے۔ قونوی دراصل وجود و ماہیت کے اسی گھپلے کا شکار ہیں جس میں ابن عربی اور ان کے ہم نوا مبتلا ہیں۔

حلاج کے شعر کا حکیمانہ تجزیہ

حلاج کے اس شعر کا علامہ نے جو حکیمانہ تجزیہ کیا ہے وہ قابلِ صد داد ہے؛

بینی وبینك انی تزاحمنی   فارفع بحقك انی من البین

میرے اور تیرے درمیان میری انیت حائل ہے۔ پروردگار! تجھے تیری ہی ذات کا واسطہ جدائی اور بُعد کی اس صورت کا تدارک فرما۔

علامہ کہتے ہیں

فان هذا الکلام یفسر بمعانی ثلاثة یقوله الملحد ویقوله الزندیق ویقوله؛

۱۔ حقیقة مذہب الاتحادیین۔ علامہ ابن تیمیہ۔ مطبعہ المنار مصر، ص ۷۹

الصدیق[۱]۔

اس کلام کی تین تعبیریں ممکن ہیں۔ ایک کی رو سے اس کا قائل صرف ملحد ہی ہو سکتا ہے۔ دوسری کی رو سے صرف زندیق ہی کے منہ سے اس قسم کے کلمات نکل سکتے ہیں۔ اور تیسری تعبیر ایسی ہے۔ جس کی رو سے صرف وہی یہ بات کہہ سکتا ہے جو مرتبہ صدیقیت پر فائز ہو۔

پہلی تعبیر کے معنی یہ ہیں کہ حلاج اپنی 'انیت' کا ارتفاع اس بنا پر چاہتا ہے کہ اس کا وجود، وجودِ حق کی تجرید کو پا سکے۔ اور یہ نہ کہا جا سکے کہ اس میں اور حق سبحانہ میں فرق و امتیاز کی دیواریں استادہ ہیں۔ اسی پہلو کو ملحوظ رکھتے ہوئے بعض نے اس کے بارہ میں کہا کہ

انہ نصف رجلٍ (۲)

وہ نصف انسان تھا

کیونکہ اس کی انیت کا ارتفاع تو کیا ہوتا صورت کے حجاب کو البتہ ہٹا دیا گیا (یعنی اسے مار ڈالا گیا)۔

دوسری تعبیر ایک خاص کیفیت جذب سے تعلق رکھنے والی ہے۔ جس سے اکثر سالکینِ تصوف دوچار ہوتے ہیں۔ اور وہ یہ ہے کہ ایک شخص اپنی 'انیت' اور احساسِ ذات کو اس درجہ اپنے محبوب میں گم کر دے کہ اپنے وجود تک کا احساس نہ رہے۔ یہ مقام صوفیہ کی زبان میں 'اصطلاح' کہلاتا ہے۔ جذب و سلوک کے اس مرحلہ میں انسان محبوب میں اس درجہ مستغرق ہوتا ہے کہ آداب و رسومِ محبت سے بھی واسطہ نہیں رہتا۔ اور اس طرح 'معبود' مرکزِ فکر و نظر بن جاتا ہے کہ عبادت و بندگی کا تصور بھی قائم نہیں رہتا اور یوں مذکور قلب و ذہن پر چھایا رہتا ہے

۱۔ الحجج النقلیہ والعقلیہ، ص ۲۰

۲۔ ایضاً

کہ ذکر تک کا ہوش نہیں رہتا۔

کچھ لوگ اسے سلوک کی انتہا قرار دیتے ہیں مگر یہ صحیح نہیں۔ یہ کھلا ہوا زندقہ ہے۔ شاعری سے قطع نظر اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک شخص نہ صرف مشہوداتِ عالم سے بے نیاز ہو گیا بلکہ مشہوداتِ شرع سے بھی مستغنی ہے۔ یعنی یہ محرومی کے اس نقطۂ عروج پر پہنچ گیا ہے جہاں کوئی شخص دنیا و عقبیٰ کی دوگونہ خوبیوں سے دستکش ہو جاتا ہے۔ ہاں یہ کیفیت اگر عمداً طاری نہیں ہوئی بلکہ مجاہدہ و ریاضت کی شدتوں سے طاری ہوئی ہے تو ایسے سالک کو عند اللہ اور عند الناس معذور سمجھا جا سکتا ہے۔"[1]

رفعِ انیت کے تیسرے معنی یہ ہیں کہ سالک اپنے ادنیٰ جذبات سے ہٹ کر اللہ تعالیٰ کی عبادت و ذکر کی سرشاریوں میں اس درجہ کھو جائے کہ ماسوا کے لیے اس کے دل میں ادنیٰ گنجائش باقی نہ رہے اور اس کی محبت، اس کی خشیت، اور اس پر توکل و اعتماد کے جذبات اس درجہ استیلاء اختیار کر لیں کہ دنیا کی کوئی دوسری شئی اس سلسلہ میں ان کی مزاحم نہ ہو سکے۔ فنا و تحقیق توحید کا یہ وہ مقامِ بلند ہے کہ جس پر انبیاء علیہم السلام اور صدیقین ہی فائز ہو سکتے ہیں۔"[2] اس لیے کہ اس میں فنا کے عمدہ اور صحت مند پہلو بھی ہیں اور شہود کے اجتماعی و دینی پہلو بھی۔ فنا تو اس لحاظ سے کہ سالک ماسوی اللہ سے اپنے تمام تعلقات کو منقطع کر لیتا ہے اور اطاعت و محبت کے دواعی کو صرف اللہ تعالیٰ کے لیے وقف کر دیتا ہے۔ اور شہود اس لحاظ سے کہ وہ ماسوی کی اس نفی کے ساتھ ان فرائض اور واجبات سے بے نیاز نہیں ہو پاتا، جن کو شرائع اور مذاہب نے انسان کی روحانی تربیت کے لیے واجب العمل اور ضروری ٹھہرایا ہے۔

---

[1] الحجج النقلیہ والعقلیہ، ص ۲۰

[2] ایضاً

علامہ کے نقطۂ نظر سے حلاج کی طرف کچھ اشعار غیر مستند طور پر بھی منسوب ہیں۔ مثلاً ان بیتوں میں صراحۃً حلول کی تلقین پائی جاتی ہے۔ جس کا حلاج قائل نہیں تھا۔

سبحان من اظہر ناسوتہٗ سر سنا لاھوتہ الثاقب
حتی بدا فی خلقہ ظاہراً فی صورۃ الآکل والشارب

"اس پروردگار کی تسبیح بیان کرتا ہوں جس نے اپنے ناسوت میں اپنے لاہوتِ درخشاں کے راز نمایاں کیے۔ پھر نہاں و پیدا کی صورت میں جلوہ گر ہوا۔ اور کھانے پینے والے انسان کے روپ میں ظاہر ہوا"۔[1]

نظریۂ تلطیف و تکثیف سے متعلق علامہ کا رد عمل قطعی منطقیانہ ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر لطیف و کثیف دو الگ الگ حقائق کا نام ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالےٰ نقطۂ لطافت اور مخلوق نقطۂ کثافت ہیں تمیز و فرق کی جو کیفیت ہے وہ واقعی اور معروضی ہے۔ اس صورت میں خالق، خالق ہی رہے گا، اور مخلوق، مخلوق یعنی نہ ان کی لطافتِ ذات، کثافت کی بوقلمونیوں سے ملوث ہوگی اور نہ کثافت کی آسودگیاں لطافت کے اس فراز پر پہنچیں گی جہاں عالمِ خلق نکھر کر تجرید و تنزیہہ کے پیکرِ لطیف کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ اور اگر یہ دو الگ الگ حقائق نہیں ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ تلطیف و تکثیف کا عملیہ سرے سے معرضِ ظہور میں آیا ہی نہیں۔[2]

بعینہٖ اسی نوع کا جواب علامہ نے شیخ نجم الدین کے تصور حقیقت و

---

[1] الحجج لتقلیبہ والعقبیہ، ص ۱۹۔ حلاج کے بارے میں یہ حسن ظن صحیح نہیں۔ ان کی کتاب "طواسین" میں حلول کے بارہ میں واضح تصریحات پائی جاتی ہیں۔

[2] ایضاً، ص ۱۵

مجاز کا دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جب اس نوع کے جملوں کو، اظہار مدعا کے لیے آپ حضرات استعمال کرتے ہیں

ظهر فيها حقيقةً واحتجب عنها مجازًا (۱)

کہ اللہ تعالیٰ کا اشیاء میں ظہور تو حقیقی ہے اور خفا مجازی ہے۔

تو اس کا آپ کے خیال میں کیا مطلب ہوتا ہے۔ اگر حقیقتاً ظاہر اور مظاہر ایک ہی شئے کے دو نام نہیں ہیں، تو فرق و تمیز کے حدود واضح ہوئے۔ اور خالق و مخلوق میں کوئی شئے بھی بطور قدر مشترک کے نہ رہی۔ اور اگر صورت حال یہ ہے کہ دونوں ایک ہی حقیقت کے دو پرتو ہیں اور ایک ہی مسمّٰی کے دو نام ہیں تو ظہور و حجاب کی اصطلاح کے کیا معنی ہوں گے۔ اور دونوں کے اطلاقات مختلفہ کو بیک وقت کیونکر حق بجانب ثابت کیا جا سکے گا۔

مسئلہ وحدت الوجود کے بارہ میں یہاں تک بحث و نظر کا انداز غیر مرتب تھا۔ مقصد یہ تھا کہ قارئین کرام اس موضوع سے متعلق موافق و مخالف آراء کی ایک جھلک دیکھ لیں اور معلوم کر لیں کہ صوفیاء نے اس کی وضاحت و تشریح کے سلسلہ میں کیا کیا پیرایۂ بیان اختیار کیا ہے اور فلسفہ و کلام کے اس اہم مسئلہ کو سلجھانے کے لیے تلمیح و استعارہ کے کس کس طریق اور اسلوب کو آزمایا ہے۔ خود علامہ ابن تیمیہ نے بھی ان اقوال یا اشعار کو اس سے زیادہ درخور اعتناء قرار نہیں دیا کہ تردید میں ایک آدھ جملہ پر اکتفا کیا۔

علامہ کے اصل حریف

علامہ کے اصل حریف ابن عربی اور ان کے افکار ہیں۔ یہ صوفی اپنی فکری صلاحیتوں کے اعتبار سے بے نظیر شخصیت کا مالک ہے۔ اس کے اندازِ بیان

۱۔ الحجج النقلیہ والعقلیہ، ص ۹۔

جو روانی اور بہاؤ ہے۔ جو سلاست اور تسلسل ہے، اور جس طرح کی عذوبت و شیرینی اور خیال آفرینی اس کی تحریروں سے ٹپکتی ہے وہ بہت کم مصنفین کے حصہ میں آئی ہے۔ اس کے آثار قلم میں گہرائی بھی ہے، اپج بھی ہے اور جدت طرازی بھی! اس پر مستزاد وہ جوش اور والہانہ کیفیت بھی ہے جو کسی انشاء پرداز میں تاثیر و سحر کے معجزات کو ابھار دینے کا سبب ہوتی ہے۔

وحدت الوجود اس شخص کا خاص موضوع ہے۔ جس میں اس نے فکر و نظر کی تمام تر خوبیوں کو سمو دینے کی انتہائی کوشش کی ہے۔ چنانچہ اس موضوع پر جب بھی یہ قلم اٹھاتا ہے اس طرح اس میں ڈوب کر، اس درجہ قادر الکلامی کے ساتھ کہ فصاحت و بلاغت اس کی بلائیں لیتی ہے۔ لطف یہ ہے کہ یہ جس بے تکلفی اور روا روی میں نثر میں فلسفہ و الٰہیات کی مشکل ترین گتھیوں کو سلجھاتا ہے، ٹھیک اسی انداز اور اسی شگفتگی کے ساتھ نظم و شعر کے کمالات کا بھی اظہار کرتا ہے۔ یہ اس طرح بے تکان صفحوں پر صفحے لکھتا چلا جاتا ہے جس طرح کوئی تیز رفتار کشتی بغیر کسی رکاوٹ اور مزاحمت کے سطح آب پر رواں دواں ہو۔

صوفیہ کے حلقہ میں یہ پہلا اور آخری شخص ہے جس نے 'وحدت الوجود' پر ایک نصب العینی عقیدہ اور فلسفہ کی حیثیت سے مرتب گفتگو کی ہے۔ اور اس سلسلہ میں ہر ہر فن سے استفادہ کیا ہے۔ ادب سے۔ زبان سے۔ قرآن سے۔ فقہ سے۔ اور معقولات سے اس نے ایسے ایسے دلائل و شواہد تلاش کیے ہیں۔ جنھیں دیکھ کر اس کی غیر معمولی نکتہ آفرینیوں کا اعتراف کرنا پڑتا ہے۔

لیکن یہ بھی یاد رہے کہ اس میں ان خوبیوں کے پہلو بہ پہلو فکر و استدلال کا ایک عظیم نقص بھی پایا جاتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ یہ جب آیات یا احادیث یا بسا اوقات فقہ و ادب سے استدلال کرتا ہے تو اس طرح نہیں جس طرح

ایک مفسر، محدث یا ادیب کو استدلال کرنا چاہیے۔ اس کے انداز میں استوری کے بجائے ایک طرح کی غرابت اور تشریح و وضاحت کے جانے بوجھے پیمانوں سے انحراف پایا جاتا ہے۔ اور بعض دفعہ تو یہ اپنی تائید میں اتنی دور کی کوڑی لاتا ہے جس پر داد تو کیا دی جائے الٹے حیرت و استعجاب کے دواعی کو تحریک ہوتی ہے۔ ہمارا موضوع چونکہ نقلیات نہیں اس لیے اس مرحلہ پر ہم ان کے ان الٹے سیدھے اور عجیب و غریب دلائل سے تعرض نہیں کریں گے جن کا تعلق کتاب اللہ یا احادیث سے ہے اور جن کے دائرے کہیں کہیں تحریف سے ملے ہوئے ہیں۔ ہم صرف ان عقلی و فکری بنیادوں کو فکر و نظر کا محور ٹھہرائیں گے جن پر وحدت الوجود کے پرشکوہ تصور کی تعمیر ہوئی ہے اور جس نے اسلامی ادب کو حد درجہ متاثر کیا ہے۔

فصوص الحکم اور فتوحات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے۔ ان کے نظریات کی بنیاد دو متعین مفروضوں پر ہے۔ اعیان ثابتہ پر اور وجودِ مطلق پر۔

اعیانِ ثابتہ

اعیانِ ثابتہ سے اس کی مراد یہ ہے کہ یہ کائنات اپنے تمام تعینات کے ساتھ پہلے سے علمِ ازل میں موجود تھی۔ یعنی وہ تمام جزئیات، وہ حقائق، اور وہ تمام اشیاء جن کو سطحِ وجود پر ایک نہ ایک دن ابھرنا تھا اور اس عالمِ رنگ و بو میں گل بوٹوں کی شکل میں جلوہ گر ہونا تھا، پہلے سے مکمل شکل میں اللہ تعالیٰ کی صفتِ علم کی بدولت ثابت و متحقق تھیں۔

اعیانِ ثابتہ کے بارہ میں اتنی سی وضاحت شاید کافی نہ ہو۔ ابن عربی کے نقطۂ نظر سے ان کی حیثیت صرف اتنی ہی نہیں۔ کہ یہ اللہ تعالیٰ کے علم و ادراک کی وسعتوں کے حامل ہیں۔ اور

کائنات میں ماضی بعید کے دھندلکوں سے لے کر فضائے مستقبل تک کے واقعات و حوادث کا ٹھیک ٹھیک مرقع ہیں۔ بلکہ ان کی حیثیت ایسے اٹل حقائق اور صور کونیہ کی ہے کہ اگر اللہ تعالےٰ چاہے بھی تو ان میں کوئی ردو بدل نہ کر سکے۔ یہ جس نہج اور جن تفصیلات کے ساتھ پہلے سے علم الٰہی میں مقدر ہیں، اسی نہج اور تفصیل کے ساتھ انھیں معرضِ ظہور میں آنا ہے۔ اس لیے نہیں کہ علم الٰہی کا یہ تقاضا ہے بلکہ اس لیے کہ ان صور و اعیان کا یہ تقاضا ہے۔

وجودِ مطلق کے معنی یہ ہیں کہ یہ اعیانِ ثابتہ جو مرتبۂ علم و تحقیق میں اپنا ممیز وجود رکھتے ہیں کائنات خارجی میں ظہور پذیر ہونے کے لیے بہرحال اس وجودِ مطلق کے فیضان کے منت پذیر ہیں۔ جو ان پر اپنے ہی وجود باجود کی خلعت اوڑھا دیتا ہے۔ اور اس طرح یہ اعیان اور مقدرات علم و ثبوت کے حیز سے نکل کر وجود خارجی کے حیز میں داخل ہو جاتے ہیں۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ یہ وجود خارجی محض ایک لبادہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ جو محض شئے زائد ہے۔ اس سے قطع نظر کیجیے تو اس کے اندر جو اصلی حقیقت وجود جلوہ گر ہے اس میں اور وجودِ مطلق میں کوئی فرق نہیں۔ فرق صرف تقید اور تعین کا ہے۔ فطرت اور حقیقت کا نہیں۔

یعنی اس ساری کائنات میں ایک ہی وجود، ایک ہی حقیقت اور ایک ہی ماہیت و عنصر جاری و ساری ہے۔ اور انسان و حیوان اور شجر و حجر کے تعینات یکسر اعتباری ہیں۔

اعیانِ ثابتہ پر علامہ کے اعتراضات

کیا معدومات وجود سے بہرہ ور ہیں؟

علامہ کے اعتراضات کو جو اس تصور و فلسفہ پر وارد ہوتے ہیں دو مستقل

عنوانوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک وہ جس کا تعلق اعیانِ ثابتہ کی منطقی و کونی حیثیت سے ہے اور دوسرے وہ جس میں وجودِ مطلق کو فکر و نظر کا ہدف ٹھہرایا گیا ہے۔

اعیانِ ثابتہ کے تصوّر پر علّامہ کے دو بنیادی اعتراض ہیں:

۱۔ یہ محض معدومات ہیں جنھیں خواہ مخواہ موجود و متحقق سمجھ لیا گیا ہے۔

۲۔ ان کی حیثیت تخلیقی عنصر یا فعال مبداء کی نہیں۔ بلکہ محض ادراکی تعیّن کی ہے۔

ابن عربی جنھیں اعیانِ ثابتہ کہتے ہیں ان کی حیثیت منطقی طور پر ایسے مدرکات کی ہے جنھوں نے عالمِ خارجی کی بو نہیں سونگھی ہے۔ جن میں وجود کی خصوصیات نہیں ابھری ہیں۔ اور جو ابھی صرف علم و ادراک کی چار دیواری ہی میں محصور ہیں۔ یعنی ان پر تخلیق و ابداع کے آفتابِ جہاں تاب نے ہستی اور بقا کی کرنیں نہیں ڈالی ہیں۔ اس صورت میں انھیں ثابت موجود کہنا محض تحکم ہے۔ مذہب اور خالص عقلی نقطۂ نظر سے جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں شے موجود ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ ایک شئی عالمِ خارجی میں پائی جاتی ہے اور اس عالمِ رنگ و بو میں اپنی خصوصیات اور ممیزات کے ساتھ جلوہ گر ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا "اعیانِ ثابتہ" کا وجود اسی نوعیت کا حامل ہے۔ ظاہر ہے کہ نہیں! شرعاً اور عرفاً ایسے تصورات پر نہ تو وجود کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور نہ ایسے تصورات پر کوئی حکم ہی لگایا جا سکتا ہے۔ علّامہ کا یہ اعتراض بہت وزنی ہے۔

کونی اور وجودیاتی (ontological) نقطۂ نظر سے 'معدومات' وجود نہیں رکھتے۔ وجود کا اطلاق ان اشیاء پر ہوتا ہے جو محسوس ہیں۔ جن میں تعلیل و تسبیب (causation) کا ہمہ گیر قانون نافذ ہے۔ یا جو متعین خارجی خصوصیات و ممیزات سے متصف ہیں۔ اور عدم کے معنی محض ان اشیاء کی نفی کے ہیں۔ اب اگر ہم معدوم کو بھی ازراہ تفلسف وجود کے کسی نہ کسی مرتبہ پر

فرض کر دیتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم کھلے ہوئے تناقض (contradiction) کے شکار ہیں۔ اور ہم یہ نہیں بتا سکتے کہ کوئی شے کب اور کن حالات میں موجود یا معدوم ہوتی ہے۔ وجود و عدم کی حیثیت کو ٹھیک ٹھیک سمجھنے کے لیے اس مثال پر غور کیجیے۔ فرض کیجیے۔ ہم کہتے ہیں کہ چولھے میں آگ روشن ہے۔ تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ چولھے میں ایک ایسی شے پائی جاتی ہے۔ جس میں جلانے، تپانے اور کھانا پکانے کی پوری پوری خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ جو گرم ہے۔ تپش و ضوء سے بہرہ مند ہے اور ایک خاص درجۂ حرارت کی حامل ہے۔ اور جب کہتے ہیں کہ چولھے میں آگ نہیں ہے تو اس کے صاف صاف معنی یہ ہیں کہ اس نوع کی کوئی چیز چولھے میں پائی نہیں جاتی۔ جس پر آگ کا اطلاق ہو سکے۔ ٹھیک اسی طرح جب ہم کہتے ہیں کہ شراب شیشہ و مینا کی زینت ہے تو اس سے مراد ایک مشروب کا شیشہ و مینا میں فی الواقع ہونا ہے۔ جو عقل و خرد کے خرمن پر بجلی بن کر گر سکے۔ جو جسم کی رگ و پے میں سرایت کر سکے۔ اور شرع و خدا کے نقطۂ نظر سے جس کے استعمال پر حرمت و امتناع کا حکم لگایا جا سکے۔ لیکن جب ہم کہیں گے کہ شیشہ و مینا یا خُم میں شراب نہیں ہے تو اس کے معنی بجز اس کے اور کچھ نہیں ہو سکتے کہ ایسی کوئی شَے ان ظروف میں پائی نہیں جاتی۔ جس کو شراب و بادہ سے تعبیر کیا جا سکے۔ گویا وجود و ہستی تو ایک حقیقت ہے جو طرح طرح کے احکام و خصوصیات کو مستلزم ہے۔ اور اس کی نفی محض نفی ہے جس کا کوئی تعلق وجود و ہستی سے نہیں ہے۔

معدوم ثابت و متحقق ہے۔ اس بدعت کو اول اول قدریہ، معتزلہ اور متکلمین شیعہ نے پھیلایا۔ علامہ ابن تیمیہ کے نزدیک اس کے اصلی موجد ابو علی الجبائی ہیں۔ ان کی عقلی دلیل یہ ہے کہ اگر معدوم ممکن کے وجود کو تسلیم نہ کیا جائے تو وہ شے جو معدوم ممتنع ہے یا جو امکان کے باوجود کبھی بھی حیز وجود

میں آنے والی نہیں ہے اس میں اور اس شیٔ میں تمیز و فرق کیونکر فرض کیا جا سکے گا۔ مزید برآں اس کو قصد و ارادہ کا ہدف کس بنا پر ٹھہرایا جا سکے گا۔ جب کہ قصد و ارادہ تمیز و فرق کا بداہتہً متقاضی ہے۔ اگر یہ تجزیہ صحیح ہے تو اس کا نتیجہ بھی صحیح ہونا چاہیے۔ یعنی تمیز و ارادہ کے یہ معنی ہیں کہ وہ شیٔ جسے ہم عالم خارجی کے اعتبار سے معدوم قرار دیتے ہیں علم و ادراک کے دائرے میں متحقق ہے۔

ان لوگوں میں اور ابن عربی کے مسلک میں یہ بیّن فرق ہے کہ یہ لوگ ان معدومات ممکنہ کو ذات حق کا عین قرار نہیں دیتے۔ یہ صرف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ ماہیات اشیاء اور اشیاء موجودہ میں فرق ہے۔ ماہیات غیر مخلوق ہیں۔

اعیان کے تصوّر پر ایک اصولی اعتراض

معتزلہ کے اس شبہ کا کیا جواب ہے۔ اس کے بارے میں ہم دوسری تنقیح کے ضمن میں عرض کریں گے۔ یہاں ابن عربی کے تصوّرِ اعیان کے متعلق ایک اصولی غلطی کی نشاندہی کرنا چاہتے ہیں جس کی طرف حضرت علاّمہ کا ذہن منتقل نہیں ہو پایا۔ وہ یہ ہے کہ "اعیانِ ثابتہ" کا مفروضہ دراصل اس لغزشِ فکر پر مبنی ہے کہ یہ عالم رنگ و بو اور یہ دبستانِ حیات صرف جزئیات، افراد یا اشخاص سے تعبیر ہے۔ جو پہلے سے عالم عدم میں فرداً فرداً ثابت اور تحقق پذیر تھے، اور اللہ تعالےٰ نے ان کے ظہور و احداث کے لیے صرف اتنا ہی کیا ہے کہ ان مفرد تصورات پر وجود کی ایک چادر اوڑھا دی ہے اور بس۔ حالانکہ یہ عالم صرف افراد یا جزئیات ہی سے تعبیر نہیں بلکہ اس میں ایسے زمانی و مکانی علائق (relations) یا مقولات (categories) بھی ہیں کہ جن کی وجہ سے ایک شیٔ یا فرد و جزئیہ صرف ایک فرد یا جزئیہ ہی نہیں رہتا بلکہ ایک ہی جزئیہ یا فرد ہزاروں اور لاکھوں روپ دھار لیتا ہے۔ اور اس پر بھی

اس میں اختتام و نہایت کا کوئی تصور پیدا نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک میز یا ایک کرسی ایک ہی میز یا ایک ہی کرسی نہیں بلکہ رنگوں کا اختلاف، قد و قامت کی بوقلمونی نسبت و اضافت کی کثرت اور زمان و مکان کی نسبتیں ایسی چیزیں ہیں کہ جن کی وجہ سے ایک میز اور ایک کرسی لاتعداد صورتوں میں متشکل ہوتی چلی جاتی ہے۔ اور کسی بھی شکل و صورت کو آخری نہیں کہا جا سکتا۔

کائنات سے متعلق اگر یہ تجزیہ درست ہے تو علمِ الٰہی کو راکد و ثابت اور پہلے سے ڈھلا ڈھلایا ماننے کے بجائے حرکی (dynamic) اور ترقی پذیر ماننا پڑے گا۔ یاد رہے کہ فلاطون کے نظریہ "مثل" پر بعینہٖ یہی اعتراض پیش کر کے ارسطو نے اس بحث کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا تھا۔

کیا اعیان کی حیثیت ایک فعّال تخلیقی عنصر کی ہے؟

۲۔ کیا ان اعیانِ ثابتہ کی حیثیت ایک مستقل فعّال تخلیقی عنصر کی ہے؟ یا انھیں صرف ایسے ادراکاتِ پیشین سے تعبیر کرنا چاہیے کہ جن کے مطابق کائنات کے جملہ ظہورات کو ترتیب پانا اور خلعتِ وجود سے آراستہ ہونا ہے۔ ان دونوں میں فرق و امتیاز کی نوعیت کو سمجھنے کے لیے یوں فرض کیجیے کہ اوّل الذکر صورت میں اعیانِ ثابتہ کی حیثیت مبداءِ فعّال کی ہے۔ اور کائنات کا ایک ایک ظہور مجبور ہے کہ اسی کیفیت اور نہج کے ساتھ اس عالمِ ایجاد میں جلوہ گر ہو، جس کیفیت و نہج کے ساتھ وہ ان اعیان کے ساتھ وابستہ ہے۔ ثانی الذکر صورت کے معنی یہ ہیں کہ جو کچھ اس عالمِ کون و مکان میں اللہ کے ارادہ اور قدرت سے ظہور پذیر ہوتا ہے اس کا پہلے سے اللہ تعالےٰ کو علم ہے۔ زیادہ واضح تر تعبیر میں یوں کہیے کہ اللہ تعالےٰ کو جن جن چیزوں کو پیدا کرنا اور ایجاد و تخلیق سے سطحِ وجود پر ابھارنا ہے ان کو وہ پہلے سے جانتا ہے۔

پہلی صورت میں اعیانِ ثابتہ کی حیثیت ایسی علتِ تامہ کی قرار پاتی ہے جس کے پائے جانے کے بعد معلولات کا پایا جانا ضروری ہے۔ اور دوسری صورت میں علتِ مستقل بالذات علم نہیں بلکہ اس کی ذاتِ اقدس ٹھہرتی ہے اور وہ اس کا قصد و ارادہ ٹھہرتا ہے کہ جس کی بدولت "معلوم" حدودِ عدم سے نکل کر حیزِ وجود میں داخل ہوتا ہے۔ اول الذکر صورت میں علاوہ اس کے کہ اللہ تعالےٰ کو مجبور ماننا پڑتا ہے تخلیق و ابداع کے بارہ میں یہ عقدہ دشوار تر حل نہیں ہو پاتا کہ کائنات کی اس ترتیبِ ظہور کو جو اعیان کی شکل میں پہلے سے موجود ہے ضروری کس نے ٹھہرایا ہے۔ اور واجب الوجود کے سوا اور کون مبدا و اساس ہے جس نے اس کو ایک خاص اور متعین نہج و اسلوب بخشا ہے۔ ایسا نہج اور اسلوب جو اس حد تک ضروری، لازمی اور اٹل ہے کہ خود اللہ تعالےٰ بھی مجبور ہے کہ اس ترتیب کو قائم رکھے اور اشیاء کو اسی ترتیب اور نظم و نسق کے ساتھ پیدا کرے جس طرح کہ ان کا پیدا ہونا مقدر ہے۔ اس بنا پر علامہ اگر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اس طرح اللہ تعالےٰ کے لیے بھی ایک طرح کا جبر فرض کرنا پڑتا ہے تو یہ بالکل صحیح ہے۔

اس بحث کے ضمن میں علامہ نے مندرجہ ذیل تنقیحات کی طرف خصوصیت سے اشارہ کیا ہے۔

۱۔ علم تخلیق و ابداع کا باعث نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کا دائرہ اثر ممتنعات تک کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے۔ مثلاً ہم یاقوت کا ایک پہاڑ فرض کر سکتے ہیں۔ اور پارہ کے ایسے سمندر کو فکر و تصور کی سطح پر ابھار سکتے ہیں کہ جس میں پانی کا ایک قطرہ نہ ہو۔ اسی طرح ہماری قوت متخیلہ سونے کا انسان اور پتھر کا بنا ہوا گھوڑا فرض کر سکتی ہے۔ یہی نہیں اس میں شرطیات تک داخل ہیں۔ جیسے مثلاً قرآن حکیم میں ہے:

ولو علم اللہ فیھم خیراً لا سمعھم۔ نفل ۲۳ اگر خدا ان میں نیکی دیکھتا تو ان کو سننے کی توفیق بخشتا۔

لو کان فیھما آلھۃ الا اللہ لفسدتا انبیاء ۲۲ اگر آسمان اور زمین میں خدا کے سوا اور معبود ہوتے تو زمین و آسمان درہم برہم ہو جاتے۔

سوال یہ ہے کہ آیا ان چیزوں کا تحقق بھی عالم خارجی میں ممکن ہے۔

۲۔ ان لوگوں کے فکر و نظر کی جو اعیان کے قائل ہیں اصلی لغزش یہ ہے کہ یہ تمیز علمی اور وجود و ثبوت خارجی میں جو بیّن فرق ہے اس کو ملحوظ نہیں رکھ پاتے۔ تصورات و مدرکات کا درجہ علم میں ممیز و محقق ہونا اور بات ہے اور ان کا عالم آب و گل میں ثابت و موجود ہونا شی دیگر۔ تمیز و تحقق وجودِ شی یا ثبوت شی کو مستلزم نہیں۔ یہ دونوں "وصف" عالم خارجی سے متعلق ہیں۔

۳۔ یہ حضرات اس بات کی وضاحت نہیں کر پاتے کہ اعیان ثابتہ جو ہمارے نزدیک محض معدومات ہیں وجود کی سطح پر ابھرتے کیونکر ہیں؟ کیا تخلیق و ابداع کی شکل میں یا کسی دوسری صورت میں۔ اگر تخلیق و ابداع کی شکل میں ابھرتے ہیں تو جھگڑا ختم ہو جاتا ہے۔ یہی ہم بھی کہتے ہیں۔ اور اگر کوئی دوسری صورت ہے تو اس کو علم و فن کی نپی تلی اور واضح زبان میں بیان کرنا چاہیے۔ تجلی، ظہور، فیضان اور انسلاع ایسی اصطلاحیں ہیں جو مجمل، غیر واضح، اور غیر متعین ہیں۔

۴۔ اعیان ثابتہ کا فلسفہ اپنی تہہ میں شدید قسم کا تناقض لیے ہوئے ہے جو یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کو ہم "علیم" مانتے ہیں تو یہ تقاضائے علم چاہتا ہے کہ اسے ان تمام مقدرات کا پہلے سے ادراک ہو جن کو وہ اپنے ارادہ و حکمت سے سطح وجود پر اجاگر کرنا چاہتا ہے۔ جب کہ "اعیان ثابتہ" کا تصور اس بات کا متقاضی ہے کہ اس کا علم مستقل بالذات اور مستغنی نہ ہو بلکہ تغیرات کونیہ کے اس ازلی اور حتمی نقشے سے مستعار ہو کہ جسے بہر حال معرضِ وجود میں

آتا ہے۔[1]

وجود مطلق۔ کیا کلیات خارج میں پائے جاتے ہیں؟

وجود مطلق پر جو اعیان کے بعد صوفیاء کے نزدیک نظریۂ وحدت الوجود کی ضروری اساس ہے علامہ کے اعتراض کی نوعیت اصولی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر اس عالم پر حقیقت پسندانہ نظر ڈالی جائے تو ہمیں معلوم ہو جائے گا کہ یہاں زید، بکر، اور عمرو کا وجود تو ہے مگر اس "مطلق انسان" کا کہیں پتہ نہیں چلتا جو کروڑوں انسانوں میں مشترک بھی ہو اور پھر ان سب سے الگ تھلگ اپنا مستقل بالذات وجود بھی رکھتا ہو۔ یہاں ایک متعین فرس، متعین شیر، اور متعین شاہین تو پایا جاتا ہے مگر مطلق فرس، مطلق شیر، اور مطلق شاہین کا کہیں وجود نہیں۔ اسی طرح یہاں روپے اور آنے ٹکے کی تقسیم تو حقیقی ہے مگر وہ "سکہ" کہیں دکھائی نہیں دیتا جو ان سب کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے۔

غرض یہ ہے کہ دنیا افراد، جزئیات اور اشخاص سے تعبیر ہے یا ارسطو کی زبان میں اس پر مقولات کا اور اضافہ کر لیجیے، مگر کلیات کا کہیں وجود نہیں ہے۔ ان کا وجود محض ذہن و فکر کا انتزاع ہے۔ اور اگر کائنات کے بارہ میں یہ تجزیہ صحیح ہے تو اس کے لازمی معنی یہ ہیں کہ یہاں ہر ہر موجود اپنی خصوصیات اور ممیزات کے ساتھ تو قطعی پایا جاتا ہے، مگر وہ "وجود مطلق" جو ہر تقید سے آزاد ہو، اور ہر تعین سے گریزاں ہو کہیں پایا نہیں جاتا۔

---

[1] علم کے بارہ میں ان تمام تنقیحات و نکات کے لیے دیکھیے حقیقۃ الاتحادیین او وحدۃ الوجود، علامہ ابن تیمیہ، مطبوعہ منار، مصر۔ ص ۶۱، ۶۹، ۷۱، ۸۳، ۱۰۷

علامہ کا یہ اصول الٰہیات ومنطق کے اس پرانے جھگڑے پر مبنی ہے کہ کلیات وجود خارجی سے بہرہ مند ہیں یا نہیں۔ علامہ نے اس سلسلہ میں اسمیین (nominalist) کے موقف کی پرزور تائید کی ہے اور اپنی متعدد کتابوں میں اس حقیقت کو نئے نئے انداز سے بیان کیا ہے کہ "کلیات" کا استخراج ذہن وفکر کی اس عادتِ تعمیم وانتزاع کا رہین منت ہے وہ جب متعدد افراد کو یکساں اور ایک ہی نوعیت کا حامل محسوس کرتا ہے تو اس اشتراک کو واضح کرنے کے لیے ایک مفہوم کلی تراش لیتا ہے لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ مفہوم کلی سچ مچ عالم خارجی میں پایا بھی جاتا ہے۔

علامہ نے اشتراک کی اس انتزاعی نوعیت کو بیان کرتے ہوئے اس باریک نکتہ کی طرف بھی توجہ دلائی ہے کہ تمہاری نظریں اس تماثل پر تو بلاشبہ پڑتی ہیں جس کی وجہ سے مختلف افراد وجزئیات کو ایک مخصوص رشتہ میں منسلک کیا جاتا ہے۔ مگر اس محسوس حقیقت کو پالینے میں ناکام رہتی ہیں کہ اس تماثل واشتراک کے یہ معنی بھی ہیں کہ اگرچہ ان کا شمار ایک خاص عنوان کے تحت ہوتا ہے تاہم ان میں کا ہر ہر فرد دوسرے فرد سے قطعی مختلف اور مستقل بالذات وجود کا حامل بھی ہے۔ ان کی اصل عبارت یوں ہے:

> بل هذا الاشتراك في الاسم العام الكلي كالاشتراك
> في الاسماء التي يسميها النحاة اسم الجنس ويقسمها
> المنطقيون الى جنس ونوع وفصل وخاصة وعرض
> عام فالاشتراك في هذه الاسماء هو يستلزم لتباين
> الاعيان وكون احد المشتركين ليس هو الآخر۔[1]

اس مفہوم کلی کا اشتراک وتماثل اسی انداز کا ہے جیسے نحوی "جنس"

۱- حجج نقلیہ والعقلیہ ص ۴۷

کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ اور منطقی اسی مفہوم کلی کو جنس، نوع، فصل، خاصہ۔ اور عرض عام کے خانوں میں تقسیم پذیر قرار دیتے ہیں۔ ان ناموں میں، اشتراک و تماثل کی حقیقت کو مستلزم ہے کہ ان کے افراد جدا جدا امتیازات کے حامل ہیں۔ اور یہ کہ ان میں کا کوئی فرد بھی بعینہ وہ نہیں ہے جو دوسرا ہے۔

کلیات کے وجود خارجی سے متعلق بحث و نزاع کا مکمل نقشہ 'اہل منطق کی واماندگیاں" کے ضمن میں ہم سپرد قلم کر چکے ہیں جس کا اعادہ ہرگز نہیں چاہیے۔ تاہم اتنا ضرور کہے دیتے ہیں کہ علامہ کے اس تجزیہ سے کہ عالم صرف جزئیات ہی سے تعبیر ہے نظریۂ وحدت الوجود کی یقیناً بیخ کنی ہو جاتی ہے۔ اور وجود مطلق کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے فی الواقع کوئی منطقی اساس باقی نہیں رہتی لیکن اس سے جمالیات، سائنس اور اخلاق و مذہب کا فلسفہ خیر و شر بھی شدید طور پر مجروح ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اگر حسن و جمال کا کوئی معروضی وجود نہیں ہے تو کسی شے کو حسین و جمیل کیونکر ٹھہرایا جائے گا۔ اگر خیر و شر کا کوئی کلی پیمانہ پایا نہیں جاتا تو کسی خاص "نیکی" اور متعین "شر" کی توجیہہ کس طرح کی جائے گی۔ اسی طرح اگر کائنات میں قوانین فطرت کی ہمہ گیری کو تسلیم نہ کیا جائے تو جزئیات کا یہ بے جوڑ اور اس ذخیرہ کسی ایسے علم و انکشاف کا موجب کیونکر ہو سکے گا جو کلیات کی معروضیت ہی کی بدولت سطح ذہن پر ابھر سکتا ہے۔

نظریۂ وحدت الوجود میں اخلاقی تناقض کی نشاندہی!

بحث نامکمل رہے گی اگر ہم یہ نہ بتائیں کہ علاوہ ان منطقی اور خالص حکیمانہ اعتراضات کے جو وحدت الوجود کے اس تصور پر وارد ہوتے ہیں۔ علامہ ابن تیمیہ کی ژرف نگاہی ان تناقضات کو بھانپ لینے میں بھی قاصر نہیں

رہی جن کا تعلق خاص اس کے عملی پہلوؤں سے ہے۔ اور حقیقتاً یہی وہ پہلو ہیں جو دین و اخلاق کے نقطۂ نظر سے زیادہ درخور اعتنا ہیں۔ سوال یہ ہے کہ جب کائنات کا ذرہ ذرہ عین باری تعالیٰ ہے تو پھر عبد و معبود اور تابع و متبوع کا فرق بالکل مٹ جاتا ہے۔ پھر شرائع اور اخلاق کی اہمیتیں کلیتہً ختم ہو جاتی ہیں۔ اور خیر و شر میں کوئی حقیقی اور معروضی تفریق باقی نہیں رہتی۔ پھر نہ صرف شر عین خیر، اور خیر عین شر ہو جاتا ہے بلکہ شریر اور عاصی بھی کوئی غیر نہیں رہتا بلکہ معاذ اللہ خدا ہی کا ایک روپ قرار پاتا ہے۔ پھر وہ جو شراب پیتا ہے اور جو اس پر حد عائد کرتا ہے دونوں کا کردار یکساں ہے۔ یہی نہیں اس عفیفہ میں جو خاوند کی اطاعت شعار اور وفادار ہے، اور اس بیسوا میں جو بر سر بازار عصمت و عفاف کا سودا کرتی ہے۔ فرق و امتیاز کے حدود قائم نہیں رہتے۔ اگر وہی ذات ان تقیدات میں جلوہ فرما ہے اور وہی انسان کے ان تمام کرداروں میں ظاہر و باہر ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ظلم و جور، فسق و فجور، اور گناہ و معصیت کا یہ سارا تماشہ اسی کی ذات کی وجہ سے ہو رہا ہے۔ وہی اس کا سبب ہے وہی مسبب ہے۔ وہی علت ہے اور وہی معلول۔ کمال الدین المراغی جو تلمسانی کے ہم عصر اور بلند پایہ صوفی ہیں ان کا کہنا ہے کہ وحدت الوجود کے حامی عمل کے اس تناقض کو نہ صرف سراہتے ہیں بلکہ عین توحید قرار دیتے ہیں۔ اور یہ سمجھتے ہیں کہ قرآن نے بھی معاذ اللہ توحید و شرک کے حدود بیان نہیں کیے۔ اس سلسلہ میں ان کے جو تاثرات ہیں ان کو لفظ بہ لفظ علّامہ نے نقل کیا ہے:

> قال قرأت على العفيف التلمساني من كلامه شيئاً فرأيته
> مخالفاً للكتاب والسنة فلما ذكرت ذلك قال القرآن ليس
> توحيدٌ بل القرآن كله شرك ومن اتبع القرآن لم يصل
> الى التوحيد۔ قال فقلت له ما الفرق عندكم بين

الزوجة والاجنبیة الاخت والکل واحد" - قال لا فرق بینهما عندنا - وانما هؤلاء المحجوبون اعتقدوه حراماً فقلنا هو حرام علیهم عندهم واما عندنا فما ثمہ حرام (۱)

انھوں نے کہا میں نے عفیف تلمسانی کے سامنے وحدت الوجود کے حامیوں کے کلام کا کچھ حصہ پڑھا اور اس کو کتاب و سنت کے خلاف پایا۔ اس کا جب میں نے اس سے تذکرہ کیا تو اس نے کہا کہ قرآن میں توحید کب ہے؟ وہ تو شرک سے بھرا پڑا ہے۔ اور جو شخص قرآن کی پیروی کرے گا وہ کبھی بھی توحید کو نہیں پا سکے گا۔ اس پر میں نے اس سے دریافت کیا کہ تم لوگوں کے ہاں ماں، بیوی، اجنبی عورت اور بہن میں کیا فرق ہے؟ جب کہ یہ سب ایک ہی وجود کی تشخیص ہیں۔ اس نے کہا ہم تو ان میں کوئی فرق قائم نہیں کرتے۔ مگر جب یہ حقیقت سے محروم لوگ کہتے ہیں کہ یہ حرام ہیں تو ہم بھی کہہ دیتے ہیں ہاں تمھارے لیے حرام ہیں۔ ورنہ جہاں تک ہمارے مسلک کا تعلق ہے یہاں سرے سے حلال و حرام کی تفریق غلط ہے۔

اس سے اندازہ لگائیے کہ عقیدہ و تصوف کے اس غلو نے کیسے کیسے تناقضات کو اسلامی معاشرہ میں پھیلا رکھا تھا۔ اس مرحلہ پر صرف یہ کہہ دینا کافی ہے، کہ اباحت و گمراہی کی یہی وہ بدترین صورت تھی جس نے علامہ ابن تیمیہ کی غیرتِ دینی کو ابھارا اور مجبور کیا کہ وہ اس غیر اسلامی طرزِ فکر کی پُرزور اور بھرپور تردید کریں۔

زیرِ بحث مسئلہ کا اصل حل

لیکن ذرا ٹھہریئے۔ مسئلہ وحدت الوجود کی نزاکت اور پیچیدگی اس سے

۱۔ حقیقۃ مذہب الاتحادیین۔ علامہ ابن تیمیہ۔ ص ۱۲۱

زیادہ وضاحت کی متقاضی ہے۔ ہمارے نزدیک تصویر کا یہ صرف ایک رخ تھا۔ دوسرا رخ یہ ہے کہ صوفیاء نے وحدت الوجود کے جس تصور کو اپنایا ہے وہ فلسفیانہ وحدت الوجود سے قطعی مختلف ہے۔ علامہ ابن تیمیہ کے اعتراضات کا ہدف جو تصور ہے اس سے یقیناً حلول، اباحت، ترکِ عمل اور جبر کے داعیے ابھرتے ہیں۔ اور اس حد تک ان کی تنقید بالکل بجا، برمحل اور صحیح ہے۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ صوفیاء کی تاریخ، احوال اور مواجید سے اس امر کی تائید نہیں ہو پاتی کہ اس تصور نے لازماً ان میں برائیوں کی تخلیق کی ہے اور زندگی کے بارے میں اس فاسقانہ رجحان کی پرورش کی ہے۔ بلکہ اس کے برعکس اس گروہ کے اخلاق و سیرت کے سرسری مطالعہ سے یہ چونکا دینے والی حقیقت فکر و نظر کے سامنے آتی ہے کہ ان لوگوں کی اخلاقی و روحانی سطح کس درجہ اونچی ہے۔ اور یہ حضرات خواہشاتِ نفس کی غلامی سے کس درجہ آزاد ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ کسی بھی صورت میں پاکبازوں کا یہ طائفہ عروسِ دنیا کی اداہائے عشوہ و ناز کا اسیر ہونے والا نہیں۔ یہ حضرات جب وحدت الوجود کا نعرۂ مستانہ بلند کرتے ہیں تو ان کا مطلب کسی فلسفہ کا اثبات نہیں ہوتا۔ ان کی غرض و غایت یہ ہوتی ہے کہ بجز اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی کے اور کوئی شے حسن و کمال کے وصف سے متصف نہیں ہے۔ اور یہ کہ ان کی محبت اور ان کا اللہ تعالیٰ سے تعلقِ خاطر تصورِ غیر کو کسی عنوان برداشت کرنے کے لیے آمادہ نہیں۔ یہ دیانتداری کے ساتھ محسوس کرتے ہیں کہ اس عالم رنگ و نکہت اور معشوق ہزار شیوہ میں حسن اور نکھار و دلآویزی اور رنگارنگی صبحِ ازل ہی کی تجلیات کا پرتو اور انعکاس ہیں۔ ورنہ ان کی اپنی طبیعت، اپنا مزاج اور فطرت ہرگز اس لائق نہیں ہے کہ محبوبی کے ان نمونوں کو سطحِ وجود پر نمایاں کر سکے۔ ان کے ہاں شخصیت کا تصور یکسر مفقود ہے۔ انا کی نمود اور پندار قطعی غائب

ہے۔ ان کا مشاہدہ یہ ہے کہ جو شخص جس حد تک اپنی فانی و محدود 'انا' کو اس کی سرمدی اور غیر محدود 'انا' میں گم کر دینے کی کوشش کرے گا اسی حد تک وہ زندگی، ارتقاء اور روشنی سے بہرہ مندی حاصل کر سکے گا۔ اس سلسلہ میں ان لوگوں کی عبارتوں سے دھوکہ نہیں کھانا چاہیے جن سے حلول و اتحاد کی بو آتی ہے۔ کیونکہ یہ خود بھی ان شطحیات کو در خور اعتنا نہیں جانتے۔ ان سے ان کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ الفاظ و پیرایۂ بیان کی مجبوریوں کے باوجود اپنی وارداتِ محبت کی تشریح کریں۔ اور یہ بتائیں کہ عشق و محبت کی وادیٔ پرشوق میں یک مقام ایسا بھی آتا ہے جہاں سالک اپنی ذات کو بھول جاتا ہے اور اس کی وسیع و بیکراں ذات میں جذب ہو جاتا ہے۔ ان اصحاب حال حضرات کی عبارتوں میں منطق و نحو کے تقاضوں کے مطابق معانی و مطالب ڈھونڈنا عبث ہے۔ یہاں تو کچھ ذوق و وجدان کی رہنمائی ہی میں آگے بڑھنا مفید ثابت ہو سکے گا۔ ولیم جیمز wil.iar James نے اس ضمن میں کتنی اچھی بات کہی ہے۔ اگر کوئی شخص ایسے کان نہیں رکھتا جو نغمہ و آہنگ کے لطف سے آشنا ہوں اور ایسا تاثر پذیر دل نہیں رکھتا۔ جس نے حال و واردات کی لذتوں کو کبھی نہ آزمایا، یا چکھا ہو تو ایسی صورت میں یہ توقع رکھنا کہ یہ شخص موسیقی کی سحر آفرینیوں کو سمجھ سکے گا، یا قلب و ذہن کی سرمستیوں میں علم و عرفان کی جھلک پا سکے گا قطعی فضول ہے۔

ہم ابن تیمیہ نے برخود غلط صوفیاء کی عبارتوں پر جو منطقی گرفت کی ہے اس کی استواریوں کے دل سے قائل اور قدرداں بھی ہیں۔ مگر نہایت ادب سے دو باتیں کہنا چاہتے ہیں

ایک یہ کہ تصوف کا اشکال بعینہٖ وہی ہے جو مذہب کا ہے۔ جس طرح اس کی تعبیر و عمل میں عظیم تر تفاوت پایا جاتا ہے، ٹھیک اسی طرح

تصوّف کی تشریح و وضاحت میں بھی نمایاں تفاوت ہے۔ چنانچہ اس میں جہاں ایسے متوازن، صحیح العقیدہ اور عاشقِ صادق حضرات کا ایک ہجوم نظر آتا ہے جو اسلام کی ایک ایک ادا اور حکم پر جان نچھاور کر دینے کے لیے طیار ہے اور جن کے عمل و اخلاص سے خود اغیار بھی متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکے وہاں ایسے گمراہ، بر خود غلط اور اباحت پسند اشخاص کی بھی کمی نہیں جو اپنے افکار و اعمال کے اعتبار سے تصوّف کی بدنامی کا باعث ہوئے ہیں۔

ہمیں صرف یہ دیکھنا چاہیے کہ کسی فکر و عقیدہ کا صحیح تر اور موزوں تر محمل کیا ہو سکتا ہے۔ نہ یہ کہ اس نے تعبیر و عمل کی کن کن گمراہیوں کو اختیار کیا ہے۔

دوسرے یہ کہ ذہن و فکر کی منطق کے علاوہ ایک منطق ذوق و وجدان کی بھی ہے۔ جس کو الفاظ و حروف اور اشکال و مقدمات کی صورت میں بیان کرنا مشکل ہے۔ اس کا تعلق کچھ مفاہیم، معانی اور لطائف سے ہے، جو اقوال و احوال کے مجموعی مطالعہ سے حاصل ہوتے ہیں۔

ہمیں کہنے دیجیے کہ وحدت الوجود کی یہ تشریح یقیناً غلط ہے۔ یہ عالمِ کون و مکان عینِ ذات ہے۔ یا ذات نے اپنی بے کرانی کو افراد و جزئیات کی تنگنائے میں محصور کر دیا ہے اس لیے کہ ذات کا مفہوم منطقی طور پر ایسا تعین چاہتا ہے۔ اور ایسے تمیز کا طالب ہے کہ جسے کسی طرح بھی افراد و جزئیات کے عمومی سانچوں میں ڈھال دینا ممکن نہیں۔ ابن عربی کے فلسفہ وجود میں یہی وہ تناقض ہے جس نے اس کے فلسفہ کو بے حد پیچیدہ بنا دیا ہے۔ ایک طرف تو وہ باری تعالیٰ کو ایک محدود و متعین ذات قرار دیتا ہے جس کی تمنائے اظہار و تجلی نے انسانی قالب کو چنا اور منتخب کیا ہے۔ اور پھر انسانوں میں جس درجہ ایک حسین و جمیل عورت اس کے حسن و جمال کا ٹھیک ٹھیک مظہر ہو سکتی ہے اور کوئی شے نہیں۔ دوسری طرف وہ اسی

ذات کو ہر ہر شئے میں متجلی اور ظہور پذیر مانتا ہے۔ یہ دو باتیں قطعی متضاد و الملل اور بے جوڑ ہیں۔ ذات نہ صرف واضح تر تقیید چاہتی ہے بلکہ دوسری اشیاء سے امتیاز اور علیحدگی کی بھی متقاضی ہے۔ اس بنا پر ہم محدثین کے اس تصور کو بالکل حق بجانب ٹھہراتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بائن عن الخلق، عالم کی گہما گہمیوں سے الگ تھلگ عرش پر مستوی ہے۔ اس تصور کو ہم غیر فلسفیانہ تو کہہ سکتے ہیں مگر غیر منطقی نہیں کیونکہ وصف و نعت کے یہ سب پہلو ذات کے مضمرات میں داخل ہیں۔ اگر اللہ تعالیٰ کو ایک ذات فرض کیا جائے تو پھر وحدت الوجود کے لیے قطعی کوئی منطقی اساس قائم نہیں رہتی۔ ہاں اگر اس کو ذات تسلیم نہ کیا جائے بلکہ ایک ایسی حقیقت فرض کیا جائے جو علم، حکمت اور رحمت و ربوبیت کی جملہ کارفرمائیوں کے ساتھ کائنات میں جاری و ساری ہے تو یہ اس نظریے کی صحیح صحیح تشریح ہوگی۔ اس کے یہ معنی ہوں گے کہ خالق و مخلوق میں تعلق و رشتہ کی نوعیتیں ایسی نہیں جو بُعد، بیگانگی اور کائنات سے علیحدگی پر دلالت کریں۔ بلکہ کچھ اس طرح کی ہیں کہ جن سے قرب، نگرانی، اور براہِ راست نمود و ربوبیت کا اظہار ہوتا ہے۔

عارف رومی نے کیا اسی حقیقت کی طرف اشارہ نہیں کیا

اتصال بے تکیف بے قیاس ہست رب الناس را با جان ناس

جاری و ساری خدا کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ یہ عالم خدا ہے۔ یا اس کا کوئی حصہ یا فرد الوہیت کا سزاوار ہے۔ اسی طرح اس کا یہ مطلب بھی نہیں لینا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ اس نفر میں سمٹا ہوا اور محدود و منحصر ہے۔ بلکہ اس سے مراد صرف یہ ہے کہ ہر ہر شئے کے ساتھ اس کا قریبی اور براہِ راست تعلق ہے اور یہی تعلق و تعامل ہر ہر شئے کی تخلیق و نمود کا ضامن و متکفل ہے۔ جاری و ساری خدا سے مقصود یہ ہے کہ نہ تو تخلیق و آفرینش کا یہ تماشہ ایسا ہے جو صرف اس کے حدود علم و تصور ہی کے اندر محبوس و ممکن ہو۔ اور ہر طرح کی معروضیت اور

خارجی وجود سے محروم ہو۔ اور نہ اس کی حیثیت ایسے صانع و مصنوع کی ہے کہ جن کو زمان و مکان کے فاصلوں نے جدا جدا اور الگ الگ کر رکھا ہو۔ بلکہ اس کی حیثیت ایسے داخلی عنصر یا ایسے باطنی کارفرما اور نفس شے میں داخل وہاں تخلیقی جوہر کی ہے جو باہر رہ کر نہیں بلکہ ہر شے کی رگ و پے میں سرگرداں اندر رہ کر ایک تربیت و پرورش کے کار عظیم کو انجام دینے میں مصروف ہے۔

ولایت کا قابلِ اعتراض تصوّر

ابن عربی کے سلسلہ الٰہیات میں ولایت و نبوّت کی تشریح لبظاہر حد درجہ قابل اعتراض ہے فص حکمت میں کلمہ عزیریہ کے سلسلہ میں اس نے تصریح کی ہے کہ ولی کا درجہ پیغمبر کے درجہ سے فائق تر ہے۔ ولایت کو یہ "فلک محیط" قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ صفت اللہ کے اسم "ولی" سے ماخوذ ہے۔ لہذا جس طرح اللہ تعالیٰ کی ولایت دنیا و آخرت میں جاری رہنے والی ہے اسی طرح اس کے مقبول بندوں کی ولایت بھی غیر منقطع اور دائمی ہے۔ بخلاف نبوّت کے کہ اس کے تقاضے ختم ہو چکے۔ اس لیے اب آنحضرتؐ کے بعد کوئی شخص بھی نبوّت کے منصب پر فائز ہونے والا نہیں!

> وحی محمد صلی اللہ علیہ وسلم قد انقطعت فلا نبی بعدہٗ
>
> اور تشریع و رسالت کا مسئلہ آنحضرتؐ پر ختم ہو گیا۔ آپؐ کے بعد اب کوئی نبی نہیں! (۱)

---

(۱) فصوص الحکم۔ ابن عربی مرتبہ ابو العلاء عفیفی، فص حکمۃ قدریہ فی کلمۃ عزیریہ ص ۱۳۴

اور نبوت کا یہی پہلو اس کے نزدیک ایسا ہے جس سے ولایت کی برتری و تفوق ثابت ہوتا ہے۔ زیادہ تفصیل اس کی اس عبارت میں مذکور ہے

> انك تعلم ان الشرع تكليف باعمال مخصوصة اونهى عن افعال مخصوصة ومحلها هذه الدار فهى منقطعة والولاية ليست كذالك

> تمھیں معلوم ہے کہ شریعت اعمال مخصوص کی تکلیف دینے سے تعبیر ہے اور ظاہر ہے کہ اس کا تعلق صرف دنیا سے ہے۔ لہذا یہ انقطاع پذیر ہے لیکن ولایت کا انداز یہ نہیں۔ یہ آخرت میں بھی جاری و ساری رہنے والی ہے۔

یعنی نبوت کا تعلق تو بہرحال تہذیب و تمدن کی گتھیوں کو سمجھانے سے ہے۔ تشریع و تقنین سے ہے یا معاشرہ کی صلاح اور تنزیہ سے ہے جس کا دائرۂ عمل صرف دنیا تک محدود ہے۔ مگر ولایت کا معاملہ اس سے مختلف ہے یہ اللہ تعالٰی سے تعلق و رشتہ کی ایسی نوعیت کا نام ہے جو آخرت میں بھی ازدیادِ درجات کا باعث ہے۔ لہذا جہاں تک فضیلت و برتری کے ان دو پہلوؤں کا سوال ہے ولایت کی اہمیتوں کو تسلیم کیے بغیر چارہ نہیں!

اس تصور پر علامہ کا مواخذہ

نبوت و ولایت کی اس تشریح پر علامہ ابن تیمیہ کا مواخذہ یہ ہے کہ

۱۔ فصوص الحکم۔ ابن عربی، مرتبہ ابو العلاء العفیفی۔ فص حکمۃ قدریہ فی کلمۃ عزیریہ ص ۱۳۶

یہ فضائل و مناقب کی اس ترتیب کے سراسر منافی ہے جو قرآن و سنت میں بصراحت مذکور ہے۔ قرآن حکیم کی رو سے انبیاء علیہم السلام بزرگی اور کے بلند ترین منصب پر فائز ہیں جس میں کوئی بھی غیر نبی ان کا شریک و سہیم نہیں ہو سکتا۔ اس کے بعد ان لوگوں کا مقام ہے جنھوں نے صدیقیت کے ذروۂ عالیہ تک پرواز کی ہے۔ پھر ان عاشقانِ پاک طینت کا درجہ ہے جنھوں نے اپنے خون سے اسلام کے گلستانِ فکر کو سینچا ہے۔ اور ان سب کے بعد ان صلحاء امت کا رتبہ ہے جنھوں نے انبیاء علیہم السلام کی ہدایات کو عمل و کردار میں سمونے کی عمر بھر سعی کی ہے۔

فاولئک مع الذین انعم اللہ علیہم من النبیین و
الصدیقین والشہداء والصالحین۔ نساء ۶۹

صوفیاء کی ذہنی مجبوری

فضائل و مناقب کی یہ ترتیب اس درجہ صحیح، مسلّمہ اور بجا ہے کہ اس پر اعتراض کی کوئی گنجائش ہی نہیں نکل سکتی۔ بالخصوص تمام نوعِ انسانی پر انبیاء کی برتری اور تفوق کا مسئلہ تو اس درجہ جانی بوجھی حقیقت ہے، کہ بحیثیت عقیدہ مسلمانوں میں اس بارے میں قطعی دو رائیں نہیں ہیں۔ سوال یہ ہے کہ صوفیاء کی آخر ذہنی و فکری مجبوریاں کیا ہیں اور انھوں نے کن اسباب و وجوہ کی بنا پر ولایت کے اس تصور کی حمایت کی ہے۔ ابن عربی کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے سامنے دو متعین حل طلب سوال تھے۔

۱۔ اگر ختمِ نبوت کا عقیدہ صحیح ہے اور یقیناً صحیح ہے تو پھر فیضانِ ربوبیت کی ہمہ گیریوں کی شکل کیا ہوگی۔ اور ذوقِ عبودیت یا قرب و اتصال کے ان عاشقانہ داعیوں کو کس منطق کی رو سے روکا جائے گا جن کا مدار و محور محبتِ الٰہی ہے۔ واضح تر لفظوں میں کیا ختمِ نبوت کے اس عقیدہ سے ان لوگوں

کی ہمت شکنی تو نہیں ہوتی جو دیانتداری سے سمجھتے ہیں کہ اس کے فیوض و تجلیات گوناگوں کا سلسلہ کبھی ختم ہونے والا نہیں۔

۲۔ تصوّف کا عملی تقاضہ یا نتیجہ ہمیشہ اس صورت میں مرتب ہوتا ہے کہ سالک دنیا کے تمام مشاغل سے دست کش ہو جاتا ہے۔ حتیٰ کہ وعظ و تذکیر اور تعلیم و تعلم ایسے خالص دینی کام بھی اس کی عنان توجہ کو اپنی طرف ملتفت نہیں کر پاتے۔ یہ جس لذت و کیف کو ذکر ہی میں محسوس کرتا ہے اور لطف و عنایت کی جس دولت پر فکر و تدبر اور استغراق و مجاہدہ سے قابو پاتا ہے۔ اس کے آگے ہر شئے کو ہیچ سمجھتا ہے۔

دریافت طلب یہ امر ہے کہ اس طرح کی زندگی سے کیا سالک ان فضائل سے محروم نہیں ہو جاتا جن کا تعلق حیات اجتماعیہ کی برکات سے ہے۔ علم و معرفت کی ضیا افروزیوں سے ہے۔ سیاست اور خلافت کے کار عظیم یا تہذیب و تمدن کے اصلاحی و تکمیلی پہلوؤں سے ہے۔

ابن عربی کے نزدیک اس آخر الذکر اشکال کا حل تصوّر ولایت میں پوشیدہ ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ خود پیغمبر کی زندگی کے دو پہلو ہیں۔ ایک وہ جس کا تعلق اللہ سے ہے۔ اور اس کے اسماء و صفات میں تدبر و تعمق سے ہے۔ دوسرا وہ جس کا تعلق بندوں کی اصلاح و تعمیر اور تزکیہ و تطہیر سے ہے۔ تعلق کی پہلی نوعیت ولایت کہلاتی ہے اور دوسری نوعیت نبوّت۔ ظاہر ہے کہ تعلق باللہ کا پہلو تعلق بالناس کے پہلو سے بہر حال افضل، اکمل اور بہتر ہے۔ اس لیے اگر کوئی سالک سیر الی اللہ میں ہمہ تن مشغول اور مستغرق ہے۔ اور کار دنیا سے غافل اور امور دنیا میں متساہل ہے۔ تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ اس طرح وہ نسبتاً زیادہ بہتر اور اعلیٰ مشغلے میں مصروف ہے۔ اس مرحلے پر اس نکتہ کو ملحوظ رکھنا چاہیے کہ ابن عربی ولایت کو نبوّت ہی کا ایک پہلو قرار دیتا ہے اس کا حریف

اور متقابل نہیں سمجھتا۔ جیسا کہ اس نے اس کی خود تصریح کی ہے۔

ختمِ نبوّت کا اشکال اور اس کا حل

اوّل الذکر اشکال جو ختمِ نبوّت کی وجہ سے ابھرتا ہے ابن عربی کے نزدیک کہیں زیادہ اہم اور لائق توجّہ ہے کیونکہ اس سے رہ نوردانِ معرفت کی کمرِ ہمت ٹوٹ جانے کا اندیشہ ہے۔ اندیشہ ہی نہیں اس کے الفاظ میں

وھذا الحدیث قصم ظهور اولیاء اللہ (۱)

گویا اس حدیث نے اولیاء اللہ کی کمر توڑ دی ہے۔

ابن عربی کے نزدیک مسئلہ ختمِ نبوت کی تین جہتیں ہیں۔ ایک جہت اللہ تعالیٰ کے فیضانِ ربوبیت کی ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا اب اس کی نوازشیں اور الطاف ہائے گوناگوں آئندہ کسی شخص کو لائق تخاطب نہیں قرار دیں گے۔ دوسری جہت بندگی اور ذوقِ عبودیت کی ہے۔ اس سلسلہ میں حل طلب یہ بات ہے کہ کیا اس کے بندوں پر ختمِ نبوّت کے بعد ارتقائے روحانی کے تمام دروازے بند کر دیے گئے ہیں۔ تیسری جہت اخلاق، تمدن اور مسائلِ حیات سے متعلق ہے۔ اس باب میں بھی یہ بات خلش پیدا کرتی ہے کہ آیا ختمِ نبوّت کا یہ مفہوم ہے کہ آئندہ فقہ و تقنین کے لیے فکر و نظر کو کوئی زحمت برداشت نہیں کرنا پڑے گی۔

ابن عربی کے نزدیک ان تینوں مشکلات کا حل یہ ہے کہ ولایت کے اس تصور کو تسلیم کر لیا جائے جو ہم پیش کرتے ہیں یعنی یہ مان لیا جائے کہ اللہ تعالیٰ کی نگاہِ کرم اب بھی اپنے بندوں کو کشف کے ذریعہ علوم و معارف

۱۔ فص عزیریہ، ص ۱۳۵

سے بہرہ مند کرتی رہتی ہے۔ اور شریعت و رسالت کی تکمیل کے باوجود اب بھی ذوقِ عبودیت اس لائق ہے کہ ارتقاءِ روحانی کی غیر مختتم منزلوں کو برابر طے کرتا چلا جائے۔ ختم نبوت کے معنی اس کے نزدیک صرف یہ ہیں کہ اب اور کوئی مشرع آنے والا نہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اب کوئی ایسا شخص نہیں آئے گا جس کا قول و فعل شریعت قرار پائے۔ یا جو تہذیب و تمدن کے نئے پیمانوں کی تشریح کرے۔ مگر اس کے یہ معنی بھی نہیں کہ اجتہاد کی طرفہ طرازیاں باقی نہیں رہیں۔ ولایت کو انہی معنوں میں ابن عربی ازراہ تجوز نبوت عام سے تعبیر کرتا ہے'' کہ اس کے فرائض میں فقہ و تقنین کے پیمانوں کو دریافت کرنا یا بذریعۂ کشف پالینا بھی ہے۔ کہ جن کی مدد سے معاشرہ کی پیچیدگیوں کو حل کیا جائے۔

فابقی لهم النبوة العامة التی لا تشریع فیها وابقی لهم التشریع فی الاجتهاد فی ثبوت الاحکام (۱)

سو خدا نے ختم نبوت کے بعد ان کے لیے نبوت عامہ کی نعمت کو باقی رکھا ہے جس میں کہ تشریع کے لوازم نہیں ہوتے۔ ہاں ان کے لیے جس تشریع کو باقی رکھا ہے وہ وہ ہے جس کا تعلق اجتہاد و مجتہد سے ہے کہ جس کو وہ ثبوت احکام کے سلسلہ میں کام میں لاتا ہے۔

غیر تشریعی نبوّت کی وضاحت

بحث کو آگے بڑھانے سے پہلے ہم اس غلط فہمی کو دور کر دینا چاہتے ہیں

۱۔ دیکھیے ہی فص عزیریہ، ص ۱۳۵

۲۔ ایضاً

الحجج النقلیہ والعقلیہ ص ۱۱۴

کہ ابن عربی غیر تشریعی نبوّت کو آنحضرت ؐ کے بعد جاری سمجھتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ ولایت کو وہ نبوّت عامہ کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں مگر تعبیر کا یہ انداز قطعاً مجازی معنوں پر مبنی ہے۔ اس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ وہ اس اجتہاد پر بھی لفظ "تشریع" کا اطلاق بلا محابہ جائز سمجھتے ہیں جو قطعاً مصطلح 'تشریع' کے دائرہ میں داخل نہیں۔ کیونکہ اجتہاد سے مراد جیسا کہ خود ابن عربی نے وضاحت کر دی ہے اثباتِ احکام ہے تشریع احکام نہیں۔

علاّمہ ابن تیمیہ ابن عربی کی ذہنی مجبوریوں سے پوری طرح آگاہ ہیں۔ ان کے نزدیک ولی یا اولیاء کا یہ مفہوم بالکل نیا، عجیب و غریب اور غیر قرآنی ہے کہ وہ محدث ہو۔ اور کشف و مکالمہ سے بہرہ مند۔ احادیث میں بھی ولی یا اولیاء کا اطلاق ان معنوں پر کہیں نہیں ہوا۔ قرآن نے صرف اتنا کہا ہے:

علیٰ ان اولیاء اللہ لا خوف علیہم ولا ھم یحزنون یونس ۶۲

اور اس کا سیدھا سادہ مطلب یہ ہے کہ جو شخص بھی مومن ہے اور اتقاء سے متصف ہے وہ ولی ہے۔ اور یقین و اطمینان کی ایسی سطح پر فائز ہے جہاں خوف و خطر کی حکمرانی نہیں۔

رہا یہ سوال کہ ذوقِ عبودیت کی فراوانیاں اور اللہ تعالےٰ کی ربوبیت و رحمت کے تقاضے ایک طرح کے فیضان اور مخاطبہ کے متقاضی ہیں تو علاّمہ کو اس سے مطلق انکار نہیں۔ مگر اصطلاح شرع میں ایسے شخص کا نام محدث ہے جس کا نہ تو دوسروں سے افضل ہونا ضروری ہے۔ اور نہ یہ ضروری ہے کہ بصورت تحدیث جو علوم و فنون اس کو عطا کیے جائیں وہ قطعی اور ہر حال یقین افروز ہوں۔

کما ثبت فی الصحیحین عن النبی صلی علیہ وسلم انہ قال

"انہ کان فی الامم قبلکم محدثون فان یکن فی اُمّتی فعمر" فھذا الحدیث یدل علی ان اول المحدثین من ھٰذہ الامۃ عمر وابوبکر افضل منہ اذھو الصدیق والمحدث وان کان یلھم ویحدث من جھۃ اللہ فعلیہ ان یعرض ذالک علی الکتاب والسنۃ (۱)

جیسا کہ آنحضرتؐ سے صحیحین میں مروی ہے۔ آپؐ کا ارشاد ہے کہ تم سے پہلی قوموں میں محدث ہوتے تھے سو اگر میری امت میں کوئی محدث ہے تو وہ عمر ہے۔"

اس حدیث سے پتہ چلتا ہے کہ عمرؓ پہلے محدث ہیں۔ حالانکہ ابوبکرؓ کا درجہ ان سے بڑھ کر ہے۔ کیونکہ وہ صدیق بھی ہیں اور محدث بھی۔ محدث کو اگر اللہ کی طرف سے الہام و تحدیث سے نوازا جائے تو اسے چاہیے کہ اس کو تصدیق کی غرض سے کتاب اللہ اور سنت پر پیش کرے۔

تعلق باللہ اور تعلق بالناس ایک ہی کردار کے دو پہلو ہیں۔ خلوت کی شرعی حیثیت

ریاضت و مجاہدے اور خلوت گزینی سے ایک عارف کے قلب پر جن علوم و معارف کا فیضان ہوتا ہے ان کی ٹھیک ٹھیک شرعی و عقلی حیثیت کیا ہے، اس کی تفصیل بیان کرنے سے قبل ضروری ہے کہ ہم تصوف کے اس تجرد آفرین رجحان کے بارہ میں علامہ ابن تیمیہ کا نقطۂ نظر واضح کر دیں جو دین کے ٹھیٹھ تقاضوں سے انحراف پر منتج ہوتا ہے۔

علامہ نے اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ 'العبادات الشرعیہ' کے نام

۱۔ الحجج النقلیہ والعقلیہ، ص ۱۱۸

سے لکھا ہے۔ جس میں ان تمام خطرات، مفاسد اور برائیوں کی نشاندہی کی گئی ہے جو راہبانہ طرز عبادت سے ابھرتی ہیں۔ ان کے نزدیک انبیاء کی عملی زندگی میں تعلق باللہ اور تعلق بالناس کی تفریق غیر حقیقی ہے۔ جس کا ثبوت خود آنحضرتؐ کی حیات طیبہ ہے۔ آپؐ سے بڑھ کر کس نے قرب الٰہی کی منزلوں کو طے کیا ہے لیکن اس کے باوجود کبھی بھی آپؐ نے روزمرہ کے دینی و اجتماعی فرائض کو چھوڑ کر ذکر و فکر کے علیحدہ مشغلوں کو اختیار نہیں کیا ہے۔ یہ واقعہ ہے کہ آپؐ نے جہاں نمازوں، دعاؤں اور اذکار میں خشوع و خضوع اور تضرع و احسان کے بہترین نمونے پیش کیے ہیں وہاں تعلیم و تزکیہ، اور ملت کی تنظیم و اصلاح کے اجتماعی فرائض کو بھی نہایت حسن و خوبی سے ادا کیا ہے۔ یہی نہیں حق کی حمایت میں تلوار بھی اٹھائی ہے۔ اور شجاعت و بہادری کے جوہر بھی دکھائے ہیں۔ اپنی پوری زندگی میں تعلق باللہ اور تعلق بالناس کے رجحانات کہیں بھی الگ الگ دکھائی نہیں دیتے بلکہ فکر و عمل کے دونوں دھارے ایک ساتھ اور پہلو بہ پہلو بہتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ اور توازن و جامعیت کا یہی تو وہ حسین و جمیل نقشہ ہے جس پر اسلام کو دوسرے مذاہب سے امتیاز حاصل ہے کہ اس میں دین و دنیا کی مصنوعی تفریق کو روا نہیں رکھا گیا ہے۔

خلوت کے جواز پر عموماً لوگ اس تحنث سے استدلال کرتے ہیں۔ جو آپؐ نے غار حرا میں اختیار فرمایا۔ علامہ کہتے ہیں کہ یہ نبوت سے پہلے کا واقعہ ہے اور اس وقت کا عمل ہے جب شریعت کا ظہور نہیں ہو پایا تھا اور فرائض و واجبات کے اجتماعی تقاضے نکھر کر سامنے نہیں آئے تھے۔ سوال یہ ہے کہ نبوت کے بعد آپؐ نے کیا کبھی بھی ملی و اجتماعی فرائض سے دامن کشاں رہ کر عبادت کے اس انداز کو اپنایا یا پسند کیا۔ یا خلفائے راشدین میں سے کسی نے اس انداز عبادت و زہد کو اپنانے کی کوشش کی.

خود آنحضرتؐ کو عمرۃ القضا میں فتح مکہ اور حجۃ الوداع کے موقع پر کئی کئی دن غار حرا کے قریب رہنے کا اتفاق ہوا مگر آپؐ نے ایک مرتبہ بھی اس اولیں خلوت کدہ کا قصد نہیں فرمایا۔

علامہ اس حقیقت کو بھی تسلیم نہیں کرتے کہ خلوت میں زہد و ذکر کی زندگی لازماً تعلق باللہ پر منتج ہوتی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اس انداز عبادت میں یہ خدشہ ہے کہ کہیں احوال رحمانی اور احوال شیطانی باہم گڈمڈ نہ ہو جائیں اور سالک احوال شیطانی کو کیفیات و تجلیات سمجھ کر گمراہ نہ ہو جائے۔

خلوت و تجرد کی زندگی پر علامہ کا سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام نے بالعموم اور آنحضرتؐ نے بالخصوص اس طریق کی تلقین نہیں کی۔ اور یہ نہیں بتایا کہ فرائض و واجبات کے شرعی و دینی طریق کے علاوہ ان بدعی وسائل کی بھی کوئی اہمیت ہے یا روح کے تزکیہ و تطہیر کے سلسلہ میں ان کو آزمانا بھی کسی درجہ میں ضروری ہے"[1]۔

نامناسب نہ ہوگا اگر ہم اس مرحلہ پر خلوت کے بارہ میں دو ضروری باتیں عرض کر دیں۔ ایک یہ کہ خلوت گزینی کا یہ رجحان اہل تصوف میں دائمی کردار کی حیثیت نہیں رکھتا بلکہ اس کی حیثیت ریاضت و مجاہدہ کے لیے محض بمنزلہ ایک شرط کے ہے۔ جس سے مقصود یہ ہے کہ ایک صوفی تحلیہ اخلاق کے سلسلہ میں کچھ فرصتیں چاہتا ہے۔ اور ایسے اوقات فراغ کا طالب ہوتا ہے کہ جن میں یہ یکسوئی اور دل جمعی کے ساتھ اپنی کمزوریوں پر غور کر سکے۔ اپنے ذوق عبودیت کو چمکا سکے۔ اور ذکر و عبادت سے قلب و ذہن کو آراستہ کر سکے۔

اور پھر جب تربیت کا یہ مقصد پورا ہو جاتا ہے تو اس کے لیے ضروری

---

[1] تلخیص رسالہ العبادات الشرعیہ مرتبہ علامہ ابن تیمیہ مطبوعہ المنار مصر

ہوجاتا ہے کہ خلوت و تجرد کے اس زنداں سے نکلے اور خلق اللہ کی اصلاح کے درپے ہو۔

دوسری چیز جس کی بہت سے بلند پایہ صوفیاء نے تصریح کی ہے یہ ہے کہ خلوت کے معنی لازماً خلوت مکانی کے نہیں بلکہ عین مصروفیات کے عالم میں ایسے پُرسکون لمحوں کو چرا لینے یا پالینے کے ہیں جن میں ایک سالک دنیا سے دین کی طرف اور مخلوق سے خالق کی طرف لوٹ سکے۔ اور تہذیب و تمدن کی گہماگہمی اور رونق سے قطعِ نظر کر کے توجہ و التفات کے رخوں کو اپنے آقا و مولا کی طرف موڑ سکے۔ خلوت و جلوت کے ان دونوں پہلوؤں کی ہم آہنگ رہنا اس لیے ضروری ہے تاکہ نہ تو دنیا کے مشاغل تصوف و سلوک کی راہ میں حائل ہوسکیں، اور نہ ذکر و فکر کے مشغلے تہذیب و تمدن کی تیز رفتار ریلوں کو روک ہی سکیں۔ شاید قرآن نے اس آیت میں اسی پاک نہاد گروہ کا ذکر کیا ہے:

> الذین یذکرون اللہَ قیاماً و قعوداً و علیٰ جنوبہم و
> یتفکرون فی خلق السموات و الارض (آل عمران ۱۹۱)
>
> جو کھڑے، اور بیٹھے اور لیٹے ہر حال میں خدا کو یاد کرتے ہیں۔ اور آسمان
> اور زمین کی پیدائش میں غور کرتے ہیں۔

اختلاف و نزاع کا تیسرا نکتہ کشف

رازی و سہروردی کی تعبیر

کیا کشف علم و ادراک کا یقینی سرچشمہ ہے؟ اور کیا سالک کا قلب و ذہن عبادت و مجاہدہ سے معرفت کی ایسی سطح پر فائز ہوجاتا ہے جہاں حقائق کونیہ و شرعیہ کے رازہائے درون پردہ ان پر منعکس ہونے لگیں؟ اختلاف و نزاع کا یہ تیسرا نکتہ ہے جس نے علامہ ابن تیمیہ کی طباعی اور ذہانت کو

خصوصیت سے صوفیاء کے خلاف اظہار اور آمادۂ پیکار کیا ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے کن کن خطرات اور مفاسد کی نشاندہی کی ہے اور منطق و حکمت کے کن کن جواہر پاروں کو بساط بحث پر بکھیرا اور سجایا ہے۔ ان کو تفصیل کے ساتھ پیش کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ نفس مسئلہ کے بارہ میں اختصار سے کچھ عرض کر دیا جائے۔

لغۃً کشف کے معنی کھولنے یا کسی حقیقت کو واضح کرنے کے ہیں فلسفہ وتصوف کی اصطلاح میں اس سے مراد سکر وسرمستی کے ایسے لمحے ہیں جب کسی شخص کی محدود "انا" پھیل کر غیر محدود "انا" سے اپنا رشتہ استوار کر لیتی ہے۔ اور ایسے عجیب وغریب حقائق وکیفیات سے اسے دوچار ہونا پڑتا ہے کہ عام حالات میں جن سے دوچار ہونا ممکن نہیں!

کیا فی الواقع ایسا ہونا ممکن ہے؟ یا واضح تر لفظوں میں یوں کہنا چاہیے کہ کیا غیب کے ان خزائن تک ظلوم وجہول انسان رسائی حاصل کر سکتا ہے۔ کشف تحقیق وطلب کی اسی خلش کا مثبت جواب ہے۔

حالت کشف تک سالک کس طرح اور کیوں پہنچتا ہے۔ اس کو رازی نے فلسفہ کے رنگ میں اور سہروردی نے تصوف کی اصطلاحوں میں بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔

رازی کہتے ہیں:

فاذا بلغت الریاضات حدا ما عنت لہ خلسات من
اطلاع نور الحق علیہ۔ کانما بروق تومض الیہ (۱)

جب ریاضت ومجاہدہ کی کیفیتیں ایک خاص حد تک پہنچ جاتی ہیں تو سالک

۱۔ "لباب الاشارات" مصنفہ فخرالدین محمد بن عمر الرازی۔ طبعہ ثانیہ مطبع خانجی مصر، ص ۱۲۱

نورِ حق کی جلوہ آرائیوں سے بہرہ مند ہوتا ہے۔ اس کے یہ لمحے اتنے مختصر ہوتے ہیں اور اس تیزی سے گذر جاتے ہیں کہ گویا اس کے سامنے کچھ بجلیاں سی چمک گئی ہیں۔

العارف قد یخبر عن الغیب ویدل علی امکانہ وجوہ اجمالیۃ

احدھا لما راینا الانسان قد یعرف الغیب حال المنام لہ۔ یبعد ان یقع مثلہ حال الیقظۃ

وثانیھا۔ حصول ذلک الجمع فی الیقظۃ کالعمیا التی حکی ابو برکات البغدادی حالھا

وثالثھا۔ ان قد دللنا علی ان الحوادث الارضیۃ مستندۃ الی الحرکات السماویۃ المستندۃ الی النفس۔ التی ھی عالمۃ بالکلیات والجزئیات فتلک النفس ھی السبب لھذہ الحوادث الارضیۃ ...... ثم دللنا ان النفس الناطقۃ جوھر مجردٌ لھا ان تنتقش بما فی العالم النفسانی من النقش بحسب الاستعداد زوال الحائل (۱)

عارف کبھی کبھی امورِ غیب کی نشاندہی بھی کرتا ہے۔ اس کے امکان پر چند اجمالی دلائل یہ ہیں

۱۔ جب ہمارا یہ مشاہدہ ہے کہ انسان نیند کے عالم میں غیب کو پا لینے میں کامیاب ہو جاتا ہے تو بیداری کی حالت میں اس کا وقوع پذیر ہونا مستبعد نہیں۔

۲۔ یہ کیفیت عامِ بیداری میں بھی حاصل ہو سکتی ہے۔ جیسا کہ

۱۔ لباب الاشارات، مصنفہ فخر الدین محمد بن عمر الرازی۔ طبعہ ثانیہ مطبع مصر، ص ۱۲۱

ابوالبرکات بغدادی نے ایک نابینا عورت کے بارہ میں بیان کیا ہے۔

۳۔ ہم براہین یہ ثابت کر چکے ہیں کہ حوادث ارضیہ، ان حوادث سماویہ کا نتیجہ ہیں کہ جن کا اصل سبب نفس ہے۔ جو کلیات و جزئیات کو اپنے احاطہ علم میں لیے ہوئے ہے۔ پھر اس چیز کو بھی ہم دلائل کی روشنی میں ثابت کر چکے ہیں کہ نفس ناطقہ جوہر مجرد سے تعبیر ہے۔ اور اس میں وہ تمام کیفیات ارتسام پذیر ہو سکتی ہیں جو اس نفس میں جلوہ کناں ہیں۔ استعداد شرط ہے۔ اور یہ ضروری ہے کہ دونوں کے درمیان کوئی مانع نہ ہو۔

امکان کشف پر دلائل کی نوعیت

جس طرح تصوف اللہ تعالیٰ کے فیوض ربوبیت سے استفادہ کا قائل ہے۔ اسی طرح فلسفہ بھی عقل فعال سے ربط و تعلق کو علم و ادراک کا ایک منبع قرار دیتا ہے۔ چنانچہ رازی جب یہ کہتے ہیں کہ ریاضت و مجاہدہ سے قلب اس قابل ہو جاتا ہے کہ نور حق کی جلوہ آرائیوں کا مہبط قرار پا سکے تو وہ اسی فلسفہ کی ترجمانی کرتے ہیں۔ ان کا یہ دعوےٰ تین دلائل پر مبنی ہے:

۱۔ پہلی دلیل صرف امکان کو ظاہر کرتی ہے۔ کون نہیں جانتا کہ خواب میں ایک عنصر ایسا رمزیاتی (symbolic) بھی ہوتا ہے جو تعبیر طلب ہوتا ہے۔ یعنی اس میں آئندہ وقوع پذیر ہونے والے واقعات و حالات کی ایک نمایاں جھلک ہوتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر اطلاع علی الغیب کی صلاحیتیں نفس انسانی میں نہیں ہیں تو خواب میں ذہن ان کو افسانہ و تصور کے رنگ میں کیونکر دیکھ لیتا ہے۔

۲۔ دوسری دلیل کا تعلق مشاہد و تجربے سے ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے

کہ ایسے اشخاص بھی پائے جاتے ہیں جو مستقبل کے بارہ میں حیرت انگیز طور پر ٹھیک ٹھیک باتیں بتا دیتے ہیں۔ اگر یہ صحیح ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ نفس انسان کا بیداری کے عالم میں علمِ پیشین سے بہرہ مند ہونا نہ صرف ممکن ہے بلکہ عین واقعات کے بھی مطابق ہے۔

۲۔ اگر پرانی، دوراز کار، رفتہ طبیعیاتی اصطلاحوں کو حذف کر دیا جائے تو تیسری دلیل سے دو باتیں بہرحال ثابت ہوتی ہیں۔ اول یہ کہ اس عالم کون و مکان کے جملہ تغیرات پہلے سے علم کی سطح پر کہیں موجود ہیں۔ دوم یہ ہے کہ نفس انسانی جو اپنی اصل فطرت میں مجرد اور غیر مادی ہے ریاضت و مجاہدہ سے دوبارہ تجرید کے اس مقامِ اصلی کو پالیتا ہے جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ علمِ الٰہی کے اسرار اس پر منکشف ہونا شروع ہو جاتے ہیں۔

اسی حقیقت کو سہروردی نے یوں بیان کیا ہے:

> وهذا الذی ذکره اصل عظیم کبیر فی الباب و سر غفله عن حقیقته من اهل السلوک والطلاب وذلک ان المجتهدین والمتعبدین سمعوا عن سلف الصالحین المتقدمین وما منحوا به من الکرامة وخوارق العادات فأبداً نفوسهم لا تزال تتطلع الی شئ من ذلک فیحبون ان یرزقوا ذلک ولعل احدهم یبقی منکسر القلب متهما لنفس فی صحة عمله حیث لم یکاشف بشیٔ من ذلک ولو علموا سر ذلک لهان علیهم الامر فیعلم ان الله یفتح علی بعض المجاهدین الصادقین من ذلک باباً والحکمة فیه ان یزدادوا بما یری من خوارق العادة وآثار القدرة یقیناً فیقوی عزمه علی الزهد فی الدنیا ——
>
> .... وقد یکون بعض عباده یکاشف بصدق الیقین

ویرفع عن قلبہ الحجاب ومن کوشف بصدق الیقین
اغنی بذلک عن رویۃ خرق العادات ...... [۱]

یہ چیز جس کا انھوں نے ذکر کیا ہے اس باب میں بہت بڑی بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ ایسا راز ہے جس کو پالینے میں اہل سلوک اور طالبانِ حق نے غفلت برتی ہے۔ بات یہ ہے کہ مجاہدہ و عبادت کے شائقین نے صلحائے متقدمین کے بارہ میں سن رکھا ہے کہ اللہ تعالےٰ نے انواع و اقسام کی کرامات اور خوارق سے نواز رکھا تھا۔ اس سے ہمیشہ ان لوگوں کے دلوں میں شوق چٹکیاں لیتا رہتا ہے اور یہ چاہتے ہیں کہ کاش انھیں بھی ان خوارق سے بہرہ مند کیا جاتا۔ اور شاید اگر انھیں مکاشفہ کے اس انعام سے نہ نوازا جاتا تو یہ شکستہ قلب رہتے اور اپنے اعمال کی صحت سے متعلق انھیں بدگمانیاں سی رہتیں۔

اور اگر کرامات اور مکاشفہ کا راز ان پر کھل جائے تو معاملہ بالکل آسان ہو جائے کہ اللہ تعالےٰ مجاہدہ و ریاضت کو صدقِ دل سے انجام دینے والوں پر کبھی کبھی خوارق کا کوئی باب وا کر دیتا ہے تاکہ یہ جب ان انعامات کو دیکھیں، ان خوارق و عجیب و غریب آثار قدرت کا مشاہدہ کریں تو ترک دنیا پر ان کا عزم اور قوی ہو کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اللہ کے بعض بندوں کو مکاشفہ کے ذریعہ صدقِ یقین کے مقام پر فائز کیا جاتا ہے۔ اس صورت میں شک اور تردد کے تمام حجابات ہٹ جاتے ہیں۔ جس کو یہ مقام حاصل ہو جائے وہ خوارق و کرامات کی طلب سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔

سہروردی مکاشفہ کے سلسلہ میں تین اہم نکات کی تشریح کرنا چاہتے

---

[۱] عوارف المعارف، بحوالہ قاعدۃ فی المعجزات والکرامات۔ رسالہ ابن تیمیہ ص ۵

ہیں۔ ایک یہ کہ مکاشفہ اس بات کی علامت ہے کہ اللہ تعالےٰ کا سلوک اپنے بندوں سے غفلت و بے گانگی پر مبنی نہیں ہے بلکہ اس کی رحمتیں، اس کی ربوبیت اور فیوض و التفات ہمیشہ ایسے اشخاص کی تلاش و جستجو میں رہتے ہیں جو اس کی طرف رغبت و شوق کے قدم بڑھا سکیں۔ لہذا ایک سالک کے دل میں اس کی طلب و آرزو غیر طبعی نہیں ہے۔ بالخصوص جب یہ دیکھتا ہے کہ اللہ تعالےٰ نے بعض صالحین میں متعدد حضرات کو اس التفاتِ خاص سے نوازا ہے تو اس کے دل میں مکاشفہ و کرامات کے لیے بے اختیار خواہش و تمنا کے داعیے ابھرنا شروع ہو جاتے ہیں۔

دوسرے یہ کہ کرامات و خوارق کے اس ظہور کا بنیادی مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس طرح طالبانِ حق کا شوقِ عبادت اور بڑھے اور عبودیت و بندگی کے جذبات میں اور اضافہ ہو۔ یعنی مکاشفہ و کرامات کی یہ لذتیں سالکانِ طریقت کے دلوں کو دنیا کے لذائذ کی طرف سے برگشتہ اور بے نیاز کر دیں۔

تیسرا نکتہ سلوک و معرفت کی راہ پر گام فرسا ہونے والوں کے لیے بمنزلہ ایک مژدۂ جانفزا کے ہے۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ عبادت و زہد اور مجاہدہ و سعی کی اصل غرض و غایت یہ ہونا چاہیے کہ سالک کو یہ یقین حاصل ہو کہ وہ جس منزل کی طرف رواں ہے وہ صحیح ہے۔ جس معبودِ حقیقی کو اپنی زندگی کا نصب العین ٹھہرائے ہوئے ہے وہ برسرِ حق ہے۔ اور یہ کہ اس کو پانے اس کے قرب و حضوری سے بہرہ مند ہونے کی غرض سے جس زہد و ورع کو اس نے اپنا رکھا ہے وہ ہر طرح کے شک و تردد سے بالا ہے۔

یہ یقین اگر حاصل ہو جائے تو تنہا یہ اتنی بڑی نعمت، اتنا بڑا خارقہ، اور عظیم کرامت ہے کہ اس کے بعد اور کسی شئے کی حاجت نہیں رہتی۔ یعنی اس عالمِ سفلی میں اس سے بڑھ کر اور کیا معجزہ ہو سکتا ہے۔ کہ اللہ کا ایک بندہ دولت کو چھوڑ کر، عزت و جاہ کو ترک کر سکے، اور دنیا و مافیہا سے دست کش ہو کر اس

کی تلاش، طلب اور عشقِ الٰہی میں سرگرداں ہے۔ اور یقین رکھتا ہے کہ اس کا یہ سودا ہرگز خسارہ کا سودا نہیں ہے۔

وجدان و حدس منبعِ ادراک کی حیثیت سے

غزالی و سہروردی کے ان بیانات پر ہم کوئی اضافہ کرنا نہیں چاہتے۔ ہاں اتنا البتہ کہیں گے کہ سائنس سے پیدا شدہ مزعومات کا طلسم اب ٹوٹ رہا ہے۔ اور علم و ادراک کو جن لوگوں نے حسیات و تجربہ کے محدود و تنگ زنداں میں محصور سمجھ رکھا تھا اس کے خلاف اب اچھا خاصا ردِ عمل علمی حلقوں میں رونما ہونے لگا ہے۔ اور پڑھے لکھے اور ذوق سے آشنا حضرات بغیر کسی جھجک اور تامل کے اس حقیقت کا اعتراف کرنے لگے ہیں کہ جہاں استقراء و تخریج کے قاعدے ہتھیار ڈال دیتے ہیں اور فکر و استدلال کا اشہب رواں تھک ہار کر بیٹھ جاتا ہے وہاں اکثر وجدان و حدس (intuition) کی تیز رفتاریاں ایک ہی جست میں حقائق و معارف کو پالینے میں کامیاب ہو جاتی ہیں۔ یہی نہیں تاریخ شاہد ہے کہ علوم و فنون کے ارتقاء میں وجدان و حدس کا جو عظیم حصہ ہے وہ صغریٰ و کبریٰ پر مشتمل مقدمات کا نہیں۔ اسی حقیقت کو بتغیر اسلوب یوں بھی بیان کر سکتے ہیں کہ فکر و نظر کے گوہر ہائے یک دانہ اکثر بغیر کسی قصد و ارادہ، اور ترتیبِ موضوع و محمول کے سطحِ وجدان پر خود بخود چمکے اور علم و ادراک کا عنوان بنے ہیں۔

ہمارے نزدیک وجدان و حدس ذہن و قلب کی محض ایک خصوصیت (qualitv) ہے۔ اور اس کی خصوصیات ابھی یہی ہیں کہ جتنی معرضِ ظہور میں آنا اور دنیائے مادیت میں ہلچل مچانا ہے۔ اسے کاش کائناتِ مادی کی طرفہ طرازیوں پر مٹا ہوا اور عجائبِ آفاق سے مرعوب اور متحیر انسان انفس و ارواح کی پُربہار وادیوں کی طرف بھی کبھی عنانِ توجہ کو پھیر سکے۔ اور دیکھ سکے کہ اس کے

لطائف وخوارق کا کیا عالم ہے۔ نیز وہ اس بات کا مشاہدہ کر سکے کہ اس کی پہنائیوں میں جو ایٹم پنہاں ہیں ان میں قوت وقدرت کی کتنی مقدار مضمر ہے۔ ضرورت ایسے پڑھے لکھے صوفیاء کی ہے جو تصوف وسلوک کے جملہ تجربات سے براہِ راست دوچار ہوں۔ پھر اس کے نتائج، ثمرات اور کشوف کو علم وفن کی واضح، مرتب اور سمجھ میں آنے والی زبان میں بیان کر سکیں۔

یہ ضرورت اس وقت زیادہ اہمیت اختیار کر لیتی ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ متصوفانہ لٹریچر میں واردات وحالات کے لیے جس پیرایہ بیان کو اختیار کیا گیا ہے وہ حد درجہ غیر واضح، ناکافی اور غلط فہمیاں پیدا کرنے والی زبان پر مبنی ہے۔ اس لیے جب تک موجودہ علوم وفنون میں منجھے ہوئے حضرات اس لذت سے آشنا نہیں ہوں گے۔ اور ان احوال وکشوف کا علمی سطح پر تجزیہ نہیں کریں گے تصوف رموز واسرار (symbols) کی حد سے آگے بڑھ کر، اس پوزیشن کو حاصل نہیں کر سکے گا کہ یقین و وضاحت کے ساتھ کوئی بات کہہ سکے۔

کشف کی قطعیت پر علامہ کے اعتراضات

علامہ ابن تیمیہ کشف کے منکر نہیں۔ اور نہ افاضہ وتحدیث ربوبیت کی اہمیتوں ہی سے ناواقف ہیں۔ ان کے نزدیک جو چیز قابل اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ بعض صوفیاء نے کشف کو علم وادراک کا قطعی ذریعہ ٹھہرا رکھا ہے۔ حالانکہ وہ قطعی نہیں۔ اور بعض نے تو غنوصیت (Gnosticism) کے حامی حکماء کی تقلید میں اس کو علوم نبوت کے حریف کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ کشف ایک نوعیت کا روحانی اجتہاد ہے۔ پھر جس طرح اجتہاد اپنی تگ وتاز اور نتائج کے اعتبار

سے قطعی نہیں ہوتا۔ ٹھیک اسی طرح کشف میں بھی لغزش و خطا کا امکان برابر لگا رہتا ہے۔ شرائع میں قطعیت اور جزم و یقین صرف علوم نبوت کا حصہ ہے:

> والمحدث ان کان یلهم ویحدث من جهة الله تعالی فعلیه ان یعرض ذلك علی الکتاب والسنة فانه لیس بمعصوم۔ کما قال ابوالحسن الشاذلی۔ قد ضمنت العصمة فیما جاء به الکتاب والسنة ولم تضمن العصمة فی الکشوف والالهام[۱]
>
> محدث کو اگرچہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے الہام و تحدیث کی نعمتوں سے نوازا جاتا ہے، تاہم اس کے لیے ضروری ہے کہ ان چیزوں کو کتاب اللہ اور سنت رسول کی کسوٹی پر اچھی طرح پرکھ کر دیکھ لے اس لیے کہ صوفی کبھی بھی مقام عصمت پر فائز نہیں ہوتا۔ جیسا کہ ابوالحسن شاذلی نے تصریح کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کتاب و سنت کی عصمت کا ذمہ تو لیا ہے کشوف الہامات کی عصمت کا نہیں۔

کشف کی قطعیت پر علامہ نے ایک اور پہلو سے بھی حملہ کیا ہے۔ ان کا دعویٰ ہے اور بالکل بجا دعویٰ ہے کہ صحابہ، بخصوص حضرت صدیقؓ اور فاروقؓ کا درجہ اولیاء سے کہیں بڑھ کر ہے۔ اس لیے کہ انھوں نے علوم دین کو براہِ راست مشکوٰۃ نبوت سے حاصل کیا۔ جب کہ ان صوفیاء کے مبلغ علم کی حیثیت محض ثانوی درجہ کی ہے۔ لیکن اس کے باوجود ان حضرات نے اپنے اجتہادات کو کبھی بھی حرفِ آخر قرار نہیں دیا۔ اس سلسلہ میں حضرت عمرؓ کا یہ ارشاد کس درجہ تواضع اور حقیقت لیے ہوئے ہے۔

> ما یدری عمر اصاب الحق ام اخطاء۔ [۲]

۱۔ الحجج النقلیہ العقلیہ، ص ۱۱۰

۲۔ ایضاً

> عمر نہیں جانتا کہ اس نے حق کو واقعی پا لیا۔ یا اس سے خطا و سہو کا ارتکاب ہوا۔

علامہ غالی قسم کے صوفیاء کی اس غلطی سے پوری طرح آگاہ ہیں کہ اولیاء کا علمی ماخذ براہ راست اللہ تعالےٰ کی ذات گرامی ہے جب کہ انبیاء شرائع کو ملائکہ یا جبریل امین کی وساطت سے حاصل کرتے ہیں۔

ان کا کہنا ہے کہ صحیح قسم کے ولی کے لیے تو ضروری ہے کہ وہ پیغمبر کی وساطت ہی سے دینیات کا علم حاصل کرے۔ اور پیغمبر ہی کے نقش قدم پر چل کر قرب حضوری کے مرحلے طے کرے۔ اور پھر اگر ولایت کے ساتھ ساتھ اسے تحدث و مکالمہ کے شرف سے بھی بہرہ مند کیا گیا ہے تو اس کی صحت و استواری کو جانچنے کے لیے کتاب اللہ اور سنت رسول پر اسے پیش کرنا لازمی ہے

> فان الولی لا یاخذ عن الله الا بواسطة الرسول الیه وان کان محدثا قد القی الله شیٔ وجب علیه ان یزنه بما جاء به الرسول من الکتاب والسنة (۱)

> ولی تو رسول کے ذریعہ ہی دین کی نعمتوں سے مالا مال ہوتا ہے۔ اور اگر وہ محدث ہے اور اس پر کسی حقیقت کا القاء ہوا ہے تو لازم ہے کہ اس القاء کی قدر و قیمت کتاب اللہ اور سنت رسول کی روشنی میں متعین کرے۔

علامہ کا ذہن نبوت و ولایت کے حدود و امتیاز کے سلسلہ میں بالکل صاف ہے۔ ان کے نزدیک علم و ادراک کا وہ قطعی سرچشمہ اور ہدایت و ارشاد کا وہ یقینی منبع جس کا تعلق لوگوں کی اصلاح و تزکیہ سے ہے انبیاء علیہم السلام کے ساتھ خاص ہے۔ اور اس باب میں کوئی ولی اور کوئی قطب و بدل ان کا شریک اور ساجھی نہیں۔ اسی طرح اس سلسلۃ الذہب کی آخری کڑی محمد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی ہے کہ جن کے فیوض و تربیت کی وسعتیں تقرب الی اللہ کی تمام شکلوں کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہیں۔ لہذا کسی شخص کو حق حاصل نہیں کہ اصلاح و تزکیہ کی کسی

منزل میں ان کی اطاعت و پیروی سے روگردانی اختیار کر سکے۔ علوم و اعمال اور سیرت و کردار میں جو مرتبہ بھی انسان کو پانا ہے یا جو مقام بھی حاصل کرنا ہے اس کے لیے آں حضرتؐ کے نقوش پا کا تتبع کرنا ہوگا

> محمد رسول اللہ تعالیٰ الی جمیع الثقلین۔ انسھم وجنھم عربھم وعجمھم ملوکھم وزھادھم الاولیاء منھم وغیر الاولیاء فلیس لاحد الخروج عن مبایعۃ باطنا وظاھرا ولا عن متابعۃ ما جاء به من الکتاب والسنۃ۔ الخ (۱)

آنحضرتؐ کی رسالت دونوں جہانوں کے لیے ہے۔ انسان، جن، عرب، عجم، پادشاہ، زہاد، اولیاء اور غیر اولیاء کوئی بھی ان کی حدودِ اطاعت سے باہر نہیں۔ کسی کے لیے بھی یہ جائز نہیں کہ ان کے حلقۂ اطاعت سے دامن کشاں ہو، نہ امور باطن میں اور نہ ظواہر شریعت میں۔ نہ کسی کے لیے یہ جائز ہے کہ آنحضرتؐ نے جو کتاب و سنت کی صورت میں پیش کیا ہے اس کی پیروی سے انحراف اختیار کرے چاہے اس کا تعلق چھوٹی سے چھوٹی بات سے یا بڑی سے بڑی بات سے۔ نہ علوم میں، نہ احوال میں۔ فکر و عمل کے کسی گوشے میں بھی آپؐ کی پیروی کے بغیر چارہ نہیں۔

ولایت کے اسلامی تصوّر سے متعلق علامہ کا ذہن کسی الجھاؤ یا غلط فہمی کا شکار نہیں۔ ان کے نزدیک رتبہ و درجہ کی یہ نوعیت نبوّت کے تابع ہے اور اس کا مطلب محض یہ ہے کہ اللہ کا ایک بندہ اس کی اطاعت و پیروی میں کس درجہ اخلاص رکھتا ہے۔ اوامر و نواہی کو کس درجہ توجہ اور لگن کے ساتھ ادا کرتا ہے اور اس کی سیرت و کردار کے گوشے کس درجہ

۱۔ الحجج النقلیہ والعقلیہ ص ۱۲۴

روشن و بلند ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان چیزوں کو امور کونیہ میں تصرف یا کشفِ حقائق سے کوئی تعلق نہیں۔ ولایت کے بارہ میں اگر یہ سیدھا سادہ تجزیہ صحیح ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک شخص اگر کتاب اللہ اور سنت رسول کی رو سے سچا اور مخلص قسم کا مسلمان ہے اور اس سے کسی نوع کا تصرف یا کشف ظاہر نہیں ہوتا تو کچھ حرج نہیں۔ اس سے اس کے مرتبہ دینی میں قطعاً خلل پیدا نہیں ہوتا۔

فاعلم ان عدم الخوارق علماً وقدرة لا تضر المسلم في دينه فمن لم ينكشف له شيء من المغيبات ولم يسخر له شيء من الكونيات لا ينقص ذلك في مرتبته عند الله"

تمھیں معلوم ہونا چاہیے کہ خوارق کا کشف یا تصرف اشیاء کی صورت میں ظاہر نہ ہونا کسی مسلمان کے دین کو ضرر پہنچانے والا نہیں۔ اس لیے اگر کسی شخص کو مغیبات کا علم حاصل نہیں یا کونیات میں کسی شے کو وہ مسخر نہیں کر سکا تو اس سے عند اللہ اس کا مرتبہ دینی قطعی گھٹ نہیں جاتا۔ اس کے برعکس اگر ایک شخص تسخیر کی شعبدہ طرازیوں سے لیس ہے اور کشفِ احوال سے بہرہ مند ہے مگر لطائف دین اور محاسن شرع سے محروم ہے تو اس کی ہلاکت میں کیا شبہ ہے۔

اما الكشف والتسخير ان لم يقترن بالدين هلك صاحبه في الدنيا والاخره (۲)

اگر کشف اور تسخیرات کونیہ کے ساتھ دین قرین پذیر نہ ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ شخص دنیا و آخرت میں برباد ہو۔

۱۔ قاعدۃ فی المعجزات والکرامات، مجموعہ رسائل ابن تیمیہ مطبوعہ المنار مصر، ص ۹

۲۔ ایضاً، ص ۱۳

کشف کو علم و ادراک کا یقینی اور مستقل بالذات ذریعہ قرار دینے میں بہت بڑا مفسدہ یہ ابھرتا ہے کہ اس طرح معرفت کا یہ اسلوب جو ظنی ہے اور سراسر علومِ نبوت کے تابع ہے وحی کا مدِ مقابل بن جاتا ہے۔ اور اس حیثیت سے فکر و نظر کے سامنے آتا ہے کہ گویا بغیر پیغمبر کی وساطت و توسل کے اس کا تعلق اللہ تعالےٰ کی ذات گرامی سے ہے۔ یہی وجہ ہے بہت سے برخود غلط صوفیہ یہ کہنا شروع کر دیتے ہیں کہ ہمیں انبیاء پر تفوق و برتری حاصل ہے۔ کیونکہ انبیاء کا علم تو جبریل کے توسل سے حاصل ہوتا ہے اور ہم واسطہ و توسل کے ان تمام پردوں کو ہٹا کر براہِ راست لوح محفوظ سے اخذِ علوم کرتے ہیں۔

> ثم ان هٰؤلاء لما ظنوا ان هذا يحصل لهم عن الله بلا واسطة صار وعند انفسهم اعلم من اتباع الرسول يقول احدهم فلان عطية على يد محمد وانا عطيتي من الله بلا واسطة (۲)

پھر یہ لوگ جب یہ گمان کرتے ہیں کہ انھیں یہ علم اللہ تعالےٰ سے بلا واسطہ حاصل ہوا ہے تو اپنے کو رسول کی اطاعت و پیروی سے اونچا قرار دینا شروع کر دیتے ہیں۔ ان میں سے بعض برملا یہ کہتے ہیں کہ فلاں کا علم تو محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کا رہینِ منت ہے اور میں نے بلا کسی واسطے کے یہ اللہ سے حاصل کیا ہے۔

اور اس انداز فکر کا منطقی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ یہ لوگ اسلام کی پیروی و اطاعت کے جوئے کو اپنی گردنوں سے یہ کہہ کر اتار پھینکتے ہیں:

پنجہ در پنجۂ خدا داریم
من چہ پروائے مصطفےٰ داریم

۱۰۰

۱- قاعدة فى المعجزات والكرامات مجموعہ رسائل ابن تیمیہ مطبوعہ المنار مصر، ص ۱۰۰

اور اپنے ظنون و اوہام کو قرآن و سنت کے مقابلہ میں بھی زیادہ توجہ کا مستحق سمجھنے لگتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ غنوصیت (Gnosticism) کی یہ شکل نہیں ہے کہ اس کو تسلیم کر لینے کے بعد ختم نبوت و رسالت کی یقینی فروزیاں ختم ہو جاتی ہیں اور تزکیۂ نفس، اصلاح باطن اور تہذیب و تمدن کے شئون و ارتقا کے سلسلہ میں انبیاء علیہم السلام کی ہدایات و پیروی کی قطعی ضرورت نہیں رہتی۔ کشف کے اس خطرناک پہلو کی طرف علامہ نے بار بار اپنی تصنیفات میں توجہ دلائی ہے اور بتایا ہے کہ اسلامی نقطۂ نظر سے اس کو حق بجانب ٹھہرانے کے لیے کوئی وجہ جواز موجود نہیں۔

مسئلہ کشف پر یہاں تک بحث و نظر کا انداز شرعی و دینی تھا۔ علامہ نے اس کے نفسیاتی (psychological) پہلو پر بھی گفتگو کی ہے۔ اس سلسلہ میں ان کا کہنا ہے کہ علم و معرفت کا یہ انداز اس لیے قطعی نہیں کہ اس میں احوال رحمانیہ کے ساتھ ساتھ احوال شیطانیہ کی دخل اندازی کا بھی قوی امکان ہے۔ بلکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ سالک ان دونوں میں فرق و امتیاز کے حدود کو قائم نہیں رکھ پاتا اور اوہام شیطانی، موہوموں کو القاء و الہام سمجھ لیتا ہے۔

آج کل کی زبان میں یوں کہنا چاہیے کہ علامہ کشف کو معروضی حقیقت نہیں سمجھتے کہ جس کا تعلق نفس کی علوی سطح ہی سے ہو بلکہ موضوعی (subjective) مانتے ہیں جس میں کہ نفس انسانی کی ادنیٰ سطح (lower self level) کی ترجمانیاں بھی برابر منعکس ہوتی رہتی ہیں۔ اس صورت میں یہ فیصلہ کرنا پڑے گا کہ کشف و الہام کا کون سا حصہ قلب و فکر کی گہری، عمیق اور بلند سطح سے متعلق ہے اور کون سا ہے جو محض نفس کی عیش اور ادنیٰ سطح سے متعلق ہے جس میں معروضی حقائق کے بجائے صرف خواہشات، وساوس، اور گھٹیا جذبات کی کارفرمائیوں کی جھلک ہی پائی جاتی ہے۔

(۱) اسی يحصل منه في القلوب يكون تارة بواسطة الملائكة
ان كان حقاً وتارة بواسطة الشياطين اذا كان باطلاً (۱)

۱- قاعدة في المعجزات والكرامات، ص ۸۸

اللہ تعالیٰ دلوں میں جو القا کرتا ہے کبھی وہ ملائکہ کی وساطت سے ہوتا ہے۔ اگر وہ حق ہو۔ اور کبھی شیاطین کے توسط سے ہوتا ہے اگر باطل ہو۔

(۲) وكثير من المتصوفة والفقراء يبني على منامات وأذواق وخيالات يعتقدها كشفاً وهي خيالات غير مطابقة وأوهام غير صادقة (۲)

اور صوفیاء و فقراء میں بہت سے حضرات ایسے ہیں جو اپنے افکار کی بنیاد منامات، اذواق اور خیالات پر رکھتے ہیں اور اس کو کشف سمجھ کر مانتے ہیں۔ حالانکہ ان کی حیثیت اپنے خیالات و اوہام سے زیادہ نہیں جو غیر صادق اور خلاف واقع ہیں۔

(۳) وهذا باب دخل فيه أمر عظيم على كثير من السالكين واشتبهت عليهم الأحوال الرحمانية بالأحوال الشيطانية

یہ وہ باب ہے جس میں بہت سے سالکین ایک عظیم غلطی سے دوچار ہوئے ہیں۔ یعنی یہ احوال رحمانیہ اور احوال شیطانیہ کی معرفت کے سلسلہ میں کا شکار ہو گئے ہیں۔

ایک بل اور اس کا حل

کشف کے معاملہ میں دراصل ایک بل ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر اس کی معروضیت کو تسلیم نہ کیا جائے تو اس میں یہ کھلی ہوئی قباحت ہے کہ پھر ہمارے پاس نبوت کی گتھیوں کو سمجھنے کے لیے کوئی اساس باقی نہیں رہے گی۔ اللہ تعالیٰ کے ان متعدد فیوض رحمت اور آثار ربوبیت کو بالخصوص وحی کے تعین و

۱۔ قاعدة في المعجزات والكرامات، ص ۸۸

۲۔ ایضاً، ص ۱۹ (۳) ایضاً

محدود پیمانوں میں محصور ماننا پڑے گا۔ اسی طرح اس سے یہ بھی لازم آئے گا کہ انسان کے ارتقائے روحانی کی حدبندی کی جائے اور یہ مانا جائے کہ اس کی پرواز ایک خاص سطح تک ہے اس سے آگے نہیں! نیز ان ہزاروں حضرات کے بیانات کو جھٹلانا پڑے گا کہ جنھوں نے ریاضت و مجاہدہ سے اس مقام بلند کو حاصل کیا ہے۔

اور اگر اس کی معروضیت کو تسلیم کر لیا جائے تو اس میں بنیادی اور منطقی قباحت یہ ہے کہ اس طرح نبوّت کے علاوہ ایک اور مستقل بالذات سرچشمہ علم و ادراک ایسا بھی ماننا پڑے گا کہ جس سے براہِ راست اخذ معارف ممکن ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں نہ صرف علوم نبوّت سے تصادم رونما ہونے کا خطرہ ہے بلکہ سرے سے نبوّت کا خصوصی تصوّر ہی ختم ہو جاتا ہے۔

سوال یہ ہے کہ اس دوہرے اشکال dilemma سے چھٹکارا حاصل کرنے کی تدبیر کیا ہے؟

ہماری رائے میں یہ اشکال اس بنا پر ابھرا ہے کہ ہم نے کشف و وحی کے نیچر، حدود، اثر اور امتیازات سے تعرض کیے بغیر دونوں کو ایک ہی درجہ کی چیز سمجھ لی ہے۔ آئیے ہم تجزیہ و تحلیل کی روشنی میں یہ دیکھیں کہ ان دونوں میں فرق و اختلاف کی نوعیت کیا ہے۔ اس سلسلہ میں مندرجہ ذیل تنقیحات پر غور کیجیے:

۱۔ کشف ایک ذاتی تجربہ ہے۔ اور وحی جن حقائق کو اپنے دامن میں لیے ہوئے ہے وہ ہمہ گیر ہیں۔

۲۔ کشف چونکہ ذاتی و شخصی تجربہ سے تعبیر ہے اس لیے اس میں جو معروضیت پنہاں ہے وہ بھی ذاتی و شخصی حد تک قابل اطمینان ہو سکتی ہے۔ اور اس کے مقابلہ میں نبوّت و وحی کا پیغام و دعوت چونکہ ہمہ گیر ہے اس لیے اس کی معروضیت ہمہ گیر ہوگی۔

۳۔ اگر مقدمات کی یہ ترتیب صحیح ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں میں اگر تصادم رونما ہو تو یہ تصادم موضوعیت اور معروضیت کے مابین واقع ہو گا۔ معروضیت اور معروضیت کے مابین نہیں۔

۴۔ کشف کے مشمولات متعین نہیں کیونکہ ان کا تعلق احوال و مستقبل سے بھی ہو سکتا ہے۔ اشیائے کونیہ سے بھی ہو سکتا ہے۔ شرائع کی تعبیر سے بھی ہو سکتا ہے اور ان کیفیات سے بھی ہو سکتا ہے کہ جن میں ایک سالک حقائق دینی کو مثالی شکل میں متحقق و ثابت دیکھتا ہے۔ اس کے مقابلہ میں وحی و نبوت کے مشمولات متعین ہیں اس لیے کہ ان کا تعلق زندگی کے اس نقشے سے ہے کہ جس میں فرد و معاشرہ کی اصلاح و ترقی کی جملہ تفصیلات سے تعرض کیا جاتا ہے۔

۵۔ کشف کی زبان رمزیاتی esoteric اور گنجلک ہوتی ہے اور نبوت کے مطالب واضح، معروف اور سمجھ میں آنے والے لسانی تراکیب سے ادا ہوتے ہیں۔

۶۔ کشف نے ابھی ظن و تخمین کی حدود سے آگے نکل کر علم و معرفت کی جانی بوجھی وادیوں میں قدم نہیں رکھا۔ اور وحی و نبوت شرائع و مذاہب کے اظہار کا قطعی و مسلمہ ذریعہ ہے۔

۷۔ کشف ذاتی سطح پر بلاشبہ کسی شخص کے لیے طمانیت و ایقان کا موجب تو ہو سکتا ہے مگر اس نے اب تک اپنے ہمہ گیر اور متفق علیہ نتائج پیش نہیں کیے کہ جن سے تہذیب و تمدن کے کسی متعین نقشے کو ترتیب دیا جا سکے۔ جن سے علم و عرفان کے قافلے آگے بڑھ سکیں۔ یا جن سے تجزیہ کائنات کے داعیوں کی تسکین ہو سکے۔

اس کے مقابلہ میں علوم نبوت نے لاکھوں، کروڑوں انسانوں کے دلوں میں ایمان کی شمعیں فروزاں کی ہیں۔ تہذیب و تمدن کی بوقلمون محفلیں سجائی ہیں، علوم و فنون کو جلا بخشی ہے اور کائنات کے بارہ میں ایسے خیال آفریں تصورات کو پیش کیا ہے کہ جن سے اس عالم رنگ و بو کو سمجھنے میں حقیقۃً مدد مل سکتی ہے۔

اس مختصر تجزیہ سے ان دونوں میں تقابل و تعارض کی جو نوعیت ہے وہ

واضح ہو جاتی ہے اور یہ حقیقت نکھر کر فکر و نظر کے سامنے آجاتی ہے کہ کشف کے مقابلہ میں وحی زیادہ یقینی، زیادہ معروضی اور زیادہ لائق اعتماد ہے۔ آخر میں ہمیں صرف ان دو سوالوں کا جواب دے کر بحث کو ختم کر دینا ہے کہ اگر وحی و نبوت کا سلسلہ منقطع ہو چکا ہے تو پھر فیوض ربوبیت جو ایک نوع کا مخاطبہ اور مکالمہ چاہتے ہیں ان کی کیا توجیہہ کی جائے گی۔ اسی طرح انسان کے روحانی ارتقاء کو غیر محدود امکانات کا حامل کیونکر قرار دیا جائے گا۔

ان دونوں سوالات کا نہایت سادہ اور توضیحات سابقہ پر مبنی جواب یہ ہے کہ بلاشبہ شریعت و دین کے تقاضے مکمل ہو چکے۔ لہٰذا اس باب میں کسی نئے مکالمہ اور مخاطبہ کی حاجت نہیں۔ اور نہ اس کے متوازی اور بالمقابل کسی نئے نظام علم و ادراک ہی کی ضرورت ہے جو نہ صرف تعارض و تصادم کی نئی نئی صورتوں کو پیدا کرے اور اجاگر کرے بلکہ سرے سے نبوت و رسالت کے اس خصوصی تصور ہی کو ختم کر دے۔ ہاں مکالمہ و مخاطبہ کا ہدف سالک کے ذاتی حالات البتہ ہو سکتے ہیں۔ یعنی اللہ تعالیٰ کسی شخص کو ختم نبوت کے باوجود سلوک و معرفت کی راہوں پر ثابت قدم رکھنے کے لیے اور اس کی تسکین و طمانیت کی خاطر اب بھی شرف تحدیث و کلام سے بہرہ مند کر سکتا ہے۔ بہ تغیر الفاظ اب بھی یہ عین ممکن ہے کہ ارتقائے روحانی کا سلسلہ بلا کسی روک ٹوک کے کسی شخص کے ذاتی احوال کی حد تک جاری رہے۔ اور اللہ کے قرب و حضوری کی رنگا رنگی طالب حق کے قلب پر انوار و تجلیات بکھیرتی رہے۔

لیکن کشف و الہام کی یہ صورت، جہاں تک صحت و استناد کا تعلق ہے نہ صرف وحی نبوت سے کم درجے کی رہے گی۔ بلکہ اس کی بنا پر کسی فقہی اجتہاد کی تغلیط بھی جائز نہیں تا آنکہ اصول اجتہاد اور ادلہ اجتہاد سے اس کی تائید و توثیق کا سامان مہیا نہ کر لیا جائے۔ اور اہل حق صوفیاء نے اس سے زیادہ کشف کی اہمیتوں کو کبھی تسلیم ہی نہیں کیا۔